SE TAIRE ET FAIRE

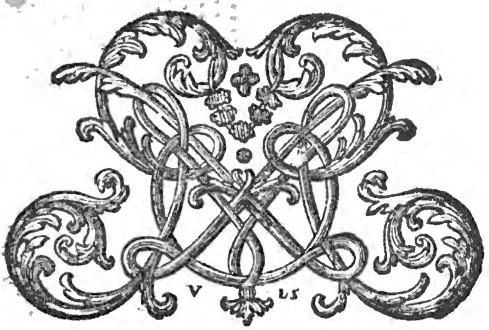
EX LIBRIS HYP.^{is} DE MONTCALM.

B
1893
.R3
1712

DE
LA RECHERCHE
DE
LA VERITÉ,

Par N. MALEBRANCHE, *Prêtre de l'Oratoire de* JESUS.

TOME QUATRIE'ME.



A PARIS,

Chez MICHEL DAVID, Quay des Auguſtins, à la Providence.

M. DCCXII.

AVEC PRIVILEGE DU ROY.

AVERTISSEMENT.

COMME *les Eclairciſſemens qui ſuivent ont eté compoſez pour ſatisfaire aux deſirs de quelques perſonnes, qui ont ſouhaité que j'expliquaſſe plus particulierement que je n'avois fait certaines veritez de conſéquence, je croi devoir avertir, que pour comprendre clairement ce que je vas dire, il eſt neceſſaire d'avoir quelque connoiſ-*

429178

ſance des Principes que j'ai expoſez dans le Livre de la Recherche de la Verité. *Ainſi il eſt à propos de ne point s'appliquer à ces remarques, avant que d'avoir lû avec quelque ſoin l'Ouvrage entier pour lequel elles ſont faites, & il faudra ſeulement dans une ſeconde lecture les examiner, à meſure qu'on trouvera que la marge y renvoye. Cet avis que je donne n'eſt pas neanmoins abſolument neceſſaire pour les perſonnes intelligentes; car j'ay tâché d'écrire de*

telle maniere, qu'on peut lire ces Eclairciſſemens, comme s'ils n'avoient point de rapport à l'Ouvrage pour lequel ils ſont faits. Je ſçai que la verité eſt la choſe du monde pour laquelle on ſe donne ordinairement le moins de peine. On ne s'aſſujettit pas volontiers à conferer les endroits d'un livre qui ont liaiſon les uns avec les autres. On lit d'ordinaire les choſes de ſuite, & l'on en prend ce qu'on peut. Ainſi, pour m'accommoder à cette diſpoſition des eſprits, j'ay

tâché de rendre ces remarques intelligibles, à ceux-mêmes qui ont perdu le ſouvenir des endroits de la Recherche de la Verité, *auſquels elles ont rapport. Je prie cependant ceux qui ne voudront pas ſe donner la peine d'examiner avec ſoin ces Eclairciſſemens, de ne les point condamner ſur des conſéquences fauſſes & extravagantes, qu'on en peut tirer lors qu'on ne les comprend pas. J'ay quelque ſujet de faire cette priere, non ſeulement parce que j'ay droit*

d'éxiger des Lecteurs qui ſont mes juges, qu'ils ne me condamnent point ſans m'entendre, mais encore pour d'autres raiſons, qu'il n'eſt pas neceſſaire que j'expoſe préſentement.

TABLE DES CHAPITRES

Contenus dans le quatriéme volume.

I. ECLairciſſement ſur le premier Chapitre du premier Livre. *Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvemens de l'eſprit, & dans les déterminations de ces mouvemens ; & neanmoins il n'eſt point Auteur du peché.* 1

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les ſentimens de la concupiſcence ; & cependant il n'eſt point autheur de noſtre concupiſcence. 33

II. Eclairciſſement ſur le premier Chapitre du premier Livre. Ou je dis, *Que la volonté ne peut déterminer diverſement l'impreſſion qu'elle a pour le bien,* qu'en commandant à l'entendement *de luy repreſenter quelque objet particulier.* 49

III. Eclairciſſement ſur le troiſiéme Chapitre. Où je dis, *Qu'il ne faut pas s'étonner ſi nous n'avons pas d'évidence des Miſteres de la Foi, puiſque nous n'en avons pas même d'idées.* 45

IV. Eclairciſſement ſur ces paroles du cinquiéme Chapitre : *Les choſes étant ainſi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu, & aux choſes de ſon devoir par des plaiſirs prévenans : que la connoiſſance qu'il avoit de ſon bien, & la joïe qu'il reſſentoit ſans ceſſe, comme une ſuite neceſſaire de la vûë de ſon bonheur en s'uniſſant à Dieu, pouvoient ſuffire pour l'attacher à ſon devoir, & pour le faire agir avec plus de merite, que s'il eût été comme déterminé par des plaiſirs prévenans.* 48

V. Eclairciſſement ſur le cinquiéme Chapitre. Où je dis, *Que la délectation prévenante eſt la grace de* JESUS-CHRIST. 55

VI. Eclairciſſement ſur ce que j'ai dit au commencement du dixiéme Chapitre du premier Livre & dans le ſixiéme du ſecond Livre de la Methode, *Qu'il eſt tres-difficile de prouver qu'il y*

a des corps. Ce que l'on doit penſer des preuves que l'on apporte de leur exiſtence. 60

VII. Eclairciſſement ſur le cinquiéme Chapitre du deuxiéme Livre, *De la memoire, & des habitudes ſpirituelles.* 88

VIII. Eclairciſſement ſur le Chapitre ſeptiéme du deuxiéme Livre. *Réduction des preuves & des explications que j'ai données du peché originel. Avec les réponſes aux objections qui m'ont paru les plus fortes.* 93. *Objections contre les Preuves & les explications du Peché Originel.* 115

IX. Eclairciſſement ſur le troiſiéme Chapitre de la troiſiéme Partie du ſecond Livre, *dans lequel je parle de la force de l'imagination des Auteurs, & principalement de Tertullien.* 182

X. Eclairciſſement ſur la nature des Idées. *Dans lequel j'explique comment on voit en Dieu toutes choſes, les veritez & les loix éternelles.* 199

Objections contre ce qui a été dit, qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & que l'on voit toutes choſes en lui.

XI. Eclairciſſement ſur le Chapitre ſeptiéme de la ſeconde Partie du troiſiéme Livre. Où je prouve : *Que nous n'avons point d'idée claire de la nature ni des modifications de nôtre ame.* 267

XII. Eclairciſſement ſur le Chapitre huitiéme de la deuxiéme Partie du troiſiéme Livre. *Des termes vagues & généraux qui ne ſignifient rien de particulier. Comment on les diſtingue des autres.* 285

XIII. Eclairciſſement ſur la Concluſion des trois premiers Livres. *Que les Medecins & les Directeurs nous ſont abſolument néceſſaires, mais qu'il eſt dangereux de les conſulter & de les ſuivre en pluſieurs occaſions.* 300

XIV. Eclairciſſement ſur le troiſiéme Chapitre du cinquiéme Livre. *Que l'amour eſt different du plaiſir & de la joye.* 330

XV. Eclairciſſement ſur le Chapitre troiſiéme de la ſeconde Partie du ſixiéme Livre. *Touchant l'efficace attribuée aux cauſes ſecondes.* 340

XVI. *Eclairciſſement ſur la Lumiere & les Couleurs, & ſur la génération du Feu, & ſur pluſieurs autres effets de la matiére ſubtile.* 435

Preuve de la ſuppoſition que j'ai faite que la matiere ſubtile ou étherée eſt neceſſairement compoſée de petits tourbillons ; & qu'ils ſont les cauſes naturelles de tous les changemens qui arrivent à la matiere ; ce que je confirme par l'explication des effets les plus généraux de la Phyſique, tels que ſont la dureté des corps, leur fluidité, leur peſanteur, leur legerté, la lumiere & la réfraction & réflexion de ſes rayons. 464

Preuve de ce que je viens de dire, que ſi dans la proportion connuë des tems de la circulation des planettes à leurs diſtances du Soleil, on met au lieu des temps leur valeur, on trouvera la même proportion que celle qui conſerve l'équilibre dans les couches celeſtes du tourbillon. 498

Dernier Eclairciſſement *Contenant la deſcription des parties dont l'œil eſt compoſé & les principales raiſons de leur conſtruction pour ſervir à l'intelligence de ce qui eſt dit dans le premier Livre, touchant les erreurs de la vûë.* 545

Addition pour la fin de l'Ouvrage. 632

Fin de la Table du 4. vol.

ECLAIRCISSEMENS SUR LA RECHERCHE DE LA VERITE'.

TOME QUATRIE'ME.

I. ECLAIRCISSEMENT.

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvemens de l'esprit, & dans les déterminations de ces mouvemens; & néanmoins il n'est point Auteur du peché.

Il fait tout ce qu'il y a de réel dans les sentimens de la concupiscence; & cependant il n'est point Auteur de notre concupiscence.

QUELQUES personnes prétendent que j'abandonne trop tôt * la comparaison de l'esprit avec la matiére, & s'imaginent qu'il n'a pas plus de force qu'elle pour déter-

* Chap. 1.

miner l'impreſſion que Dieu lui donne. Ils ſouhaitent que j'explique ſi je le puis, ce que Dieu fait en nous, & ce que nous faiſons nous-mêmes, lorſque nous péchons. Parce qu'à leur avis je ſerai obligé, par mon explication, de tomber d'accord, ou que l'homme eſt capable de ſe donner à ſoi-même quelque nouvelle modification, ou bien de reconnoître que Dieu eſt veritablement Auteur du peché.

Je répons que la Foy, la raiſon, & le ſentiment interieur que j'ai de moi-même, m'obligent de quitter ma comparaiſon où je la quitte; car je ſuis convaincu en toutes manieres, que j'ai en moi-même un principe de mes déterminations, & j'ai des raiſons pour croire que la matiere n'a point de ſemblable principe. Cela ſe prouvera dans la ſuite. Mais voicy ce que Dieu fait en nous, & ce que nous faiſons nous-mêmes quand nous pêchons.

Premierement, Dieu nous pouſſe ſans ceſſe, & par une impreſſion invincible vers le bien en général. Secondement, il nous repréſente l'idée d'un bien particulier, ou nous en

donne le ſentiment. Enfin il nous porte vers ce bien particulier.

Dieu nous pouſſe ſans ceſſe vers le bien en general. Car Dieu nous a faits, & nous conſerve pour lui ; il veut que l'on aime tout ce qui eſt bon ; il eſt le premier ou plûtôt l'unique Moteur. Enfin cela eſt clair par une infinité de choſes que j'ai dites ailleurs, & ceux à qui je parle en conviennent.

Dieu nous preſente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le ſentiment. Car il n'y a que lui qui nous éclaire. Les corps qui nous environnent, ne peuvent point agir ſur notre eſprit, & nous ne ſommes pas notre lumiére, ni notre felicité à nous-mêmes ; je l'ai prouvé fort au long dans le troiſiéme livre, & ailleurs.

Enfin, Dieu nous porte vers ce bien particulier. Car Dieu nous portant vers tout ce qui eſt bien, c'eſt une conſequence neceſſaire qu'il nous porte vers les biens particuliers, lorſqu'il en produit la perception, ou le ſentiment dans notre ame. Voilà tout ce que Dieu fait en nous, quand nous péchons.

Mais comme un bien particulier ne renferme pas tous les biens, & que l'eſprit, le conſidérant d'une vûë claire & diſtincte, ne peut croire qu'il les renferme tous ; Dieu ne nous porte point néceſſairement ni invinciblement à l'amour de ce bien. Nous ſentons qu'il nous eſt libre de nous y arrêter ; que nous avons du mouvement pour aller plus loin ; en un mot que l'impreſſion que nous avons pour le bien univerſel, ou pour parler comme les autres, que notre volonté n'eſt ni contrainte, ni neceſſitée de s'arrêter à ce bien particulier.

Voici donc ce que fait le pecheur. Il s'arrête ; il ſe repoſe ; il ne ſuit point l'impreſſion de Dieu ; il ne fait rien, car le péché n'eſt rien. Il ſçait que la grande régle qu'il doit obſerver, c'eſt de faire uſage de ſa liberté autant qu'il le peut, & qu'il ne doit ſe repoſer dans aucun bien, s'il n'eſt interieurement convaincu qu'il ſeroit contre l'ordre de ne vouloir point s'y arrêter. S'il ne découvre pas cette regle par la lumiere de ſa raiſon, il l'apprend du moins par les reproches ſecrets de ſa conſcien-

ce. Il devroit donc ſuivre l'impreſſion qu'il reçoit pour le bien univerſel ; & penſer à d'autres biens qu'à celui dont il joüit, & duquel il devroit ſeulement faire uſage. Car c'eſt en penſant à d'autres biens qu'à celui dont il joüit, qu'il peut s'exciter en lui de nouvelles déterminations de ſon amour, & faire uſage de ſa liberté en conſentant à ces nouvelles déterminations. Or je prouve que par l'impreſſion que Dieu lui donne pour le bien en general, il peut penſer à d'autres biens qu'à celui dont il joüit, parce que c'eſt en cela préciſément que conſiſte la difficulté.

C'eſt une loy de la nature, que les idées des objets ſe preſentent à notre eſprit dés que nous voulons y penſer, pourvû que la capacité que nous avons de penſer, ne ſoit point remplie par les ſentimens vifs & confus que nous recevons à l'occaſion de ce qui ſe paſſe dans notre corps. Or nous pouvons *vouloir* penſer à toutes choſes ; parce que l'impreſſion naturelle qui nous porte vers le bien, s'étend à tous les biens auſquels nous pouvons penſer : Et

nous pouvons en tout temps *penſer* à toutes choſes ; parce que nous ſommes unis à celui qui renferme les idées de toutes choſes, ainſi que j'ai prouvé ailleurs. *

* Liſez le ch du 3. liv. qui a pour titre: *Que nous voyons toutes choſes en Dieu*, & l'éclairciſſement ſur le même chap.

S'il eſt donc vrai que nous pouvons *vouloir* conſidérer de prés, ce que nous voyons déja comme de loin, puiſque nous ſommes unis avec la Raiſon qui renferme les idées de tous les êtres. Et s'il eſt certain qu'en vertu des loix de la nature, les idées s'approchent de nous dés que nous le voulons, on en doit conclure :

Premierement, *que nous avons un principe de nos déterminations.* Car c'eſt la préſence actuelle des idées particulieres qui détermine poſitivement vers des biens particuliers le mouvement que nous avons vers le bien en general, & qui change lorſque nous nous repoſons, notre amour naturel en des amours libres. Notre conſentement ou notre repos à la vûë d'un bien particulier n'eſt rien de réel ou de poſitif de notre part, comme je l'expliquerai plus bas.

Secondement, *que ce principe de nos déterminations eſt toûjours libre à l'égard des biens particuliers.* Car nous

ne ſommes point invinciblement portez à les aimer ; puiſque nous pouvons les examiner en eux-mêmes, & les comparer avec l'idée que nous avons du ſouverain bien, ou avec d'autres biens particuliers. Ainſi le principe de notre liberté c'eſt qu'étant faits pour Dieu & unis à lui nous pouvons toûjours penſer au vrai bien, ou à d'autres biens qu'à ceux auſquels nous penſons actuellement ; c'eſt que nous pouvons toûjours ſuſpendre notre conſentement & ſérieuſement examiner ſi le bien dont nous joüiſſons eſt ou n'eſt pas le vrai bien.

Je ſuppoſe neanmoins que nos ſentimens n'occupent point toute la capacité de notre eſprit. Car, afin que nous ſoyons libres de la liberté dont je parle, il eſt neceſſaire, non ſeulement que Dieu ne nous pouſſe point invinciblement vers les biens particuliers, mais encore que nous puiſſions faire uſage de l'impreſſion que nous avons vers le bien en general, pour aimer autre choſe que ce que nous aimons actuellement. Or comme nous ne ſçaurions aimer que les objets auſquels nous pouvons

penſer, & que nous ne pouvons pas penſer actuellement à d'autres qu'à ceux qui nous cauſent des ſentimens trop vifs; il eſt viſible que la dépendance où nous ſommes de notre corps, diminuë notre liberté, & nous en ôte même entierement l'uſage en beaucoup de rencontres. Ainſi nos ſentimens effaçant nos idées; & l'union que nous avons avec notre corps, par laquelle nous ne voyons que ce qui a rapport à lui, affoibliſſant celle que nous avons avec Dieu, par laquelle toutes choſes nous ſont preſentes; l'eſprit ne doit point ſe laiſſer partager par des ſentimens confus, s'il veut conſerver parfaitement libre le principe de ſes déterminations.

Il eſt évident de tout ceci, que Dieu n'eſt point Auteur du peché, & que l'homme ne ſe donne point à ſoi-même de nouvelles modifications. Dieu n'eſt point Auteur du peché, puiſqu'il imprime inceſſamment à celui qui peche, ou qui s'arrête à un bien particulier, du mouvement pour aller plus loin, qu'il lui donne le pouvoir de penſer à d'autres choſes, & de ſe porter à

d'autres biens qu'à celui qui eſt actuellement l'objet de ſa penſée & de ſon amour ; qu'il lui ordonne de ne point aimer tout ce qu'il peut s'empêcher d'aimer, ſans être inquiété par des remords ; & qu'il le rappelle ſans ceſſe à lui par les reproches ſecrets de ſa raiſon.

Il eſt vrai qu'en un ſens Dieu porte le pecheur à aimer l'objet de ſon peché, ſi cet objet paroît un bien au pecheur ; car comme diſent preſque tous les Theologiens, tout ce qu'il y a de phyſic, d'acte, ou de mouvement dans le peché, vient de Dieu. Mais ce n'eſt que par un faux jugement de notre eſprit, que les créatures nous paroiſſent bonnes, je veux dire, capables d'agir en nous, & de nous rendre heureux. Le peché d'un homme conſiſte en ce qu'il ne rapporte pas tous les biens particuliers au ſouverain bien, ou plûtoſt en ce qu'il ne conſidere & qu'il n'aime pas le ſouverain bien dans les biens particuliers *; & qu'ainſi il ne regle pas ſon amour ſelon la volonté de Dieu, ou ſelon l'ordre eſſentiel & neceſſaire, dont tous les hommes ont une connoiſſance d'autant plus

* Voyez l'éclairciſſement ſur le c. 3. de la ſeconde part. du 6. liv. vers la fin, où j'ex-

plique distinctement ma pensée.

parfaite qu'ils sont plus étroitement unis à Dieu, & qu'ils sont moins sensibles aux impressions de leurs sens & de leurs passions. Car nos sens répandant notre ame dans notre corps, & nos passions la transportant, pour ainsi dire, dans ceux qui nous environnent, ils nous éloignent de la lumiere de Dieu qui nous penetre & qui nous remplit.

L'homme ne se donne point aussi de nouvelles modifications qui modifient ou qui changent physiquement sa substance. Car le mouvement d'amour, que Dieu imprime sans cesse en nous, n'augmente ou ne diminuë pas, quoi que nous aimions ou que nous n'aimions pas actuellement; je veux dire, quoi que ce mouvement naturel d'amour soit, ou ne soit pas determiné par quelqu'idée particuliere de notre esprit. Ce mouvement ne cesse pas même par le repos dans la possession du bien, comme le mouvement des corps cesse par leur repos. Apparemment Dieu nous pousse toûjours d'une égale force vers lui; car il nous pousse vers le bien en general autant que nous en sommes capables, &

nous en ſommes en tout tems également capables, parce que notre volonté ou notre capacité naturelle de vouloir eſt toûjours égale à elle-même. Ainſi l'impreſſion ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien, n'augmente ou ne diminuë jamais.

J'avoüe que nous n'avons pas d'idée claire, ni même de ſentiment interieur de cette égalité d'impreſſion ou de mouvement naturel vers le bien. Mais c'eſt que nous ne nous connoiſſons point par *idée*, comme je l'ai prouvé * ailleurs; & que nous ne ſentons point nos facultez, lors qu'elles n'agiſſent point actuellement. Nous ne ſentons point en nous ce qui eſt naturel, ordinaire, & toûjours de même, comme nous ne ſentons point la chaleur & le battement de notre cœur. Nous ne ſentons pas même nos habitudes, & ſi nous ſommes dignes de l'amour ou de la colere de Dieu. Il y a peut-être en nous une infinité de facultez ou de capacitez qui nous ſont entiérement inconnuës; car nous n'avons pas de ſentiment interieur de tout ce que nous ſommes, mais ſeulement de

* Voyez là 2. part. du 3. liv. ch. 7. n. 4. & l'éclairciſſement ou j'y renvoye.

Nemo ſcit utrùm amore, vel odio dignus ſit. Eccl. 9.

tout ce qui ſe paſſe actuellement en nous. Si nous n'avions jamais ſenti de douleur, ni déſiré de biens particuliers, nous ne pourrions point par le ſentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, découvrir ſi nous ſérions capables de ſentir de la douleur ou de vouloir de tels biens. C'eſt notre memoire & non pas notre ſentiment intérieur qui nous apprend que nous ſommes capables de ſentir ce que nous ne ſentons plus, ou d'être agitez par des paſſions deſquelles nous ne ſentons plus aucun mouvement. Ainſi il n'y a rien qui nous empêche de croire que Dieu nous pouſſe toûjours vers lui d'une égale force, quoique d'une maniére bien differente; & qu'il conſerve toûjours dans notre ame une égale capacité de vouloir, ou une même volonté, comme il conſerve dans toute la matiere priſe en general une égale quantité de force ou de mouvement de même part. Mais quand cela ne ſeroit pas certain; je ne vois pas qu'on puiſſe dire que l'augmentation ou la diminution du mouvement naturel de notre ame dépende de nous, puiſque nous ne pouvons

pas être cauſe de l'étenduë de notre propre volonté, & qu'il ne dépend pas de nous de vouloir être heureux.

Il eſt encore certain par les choſes que j'ay dites auparavant, que Dieu produit & conſerve auſſi en nous tout ce qu'il y a de réel & de poſitif dans les déterminations particulieres du mouvement de notre ame, ſçavoir nos idées & nos ſentimens. Car c'eſt ce qui détermine naturellement vers les biens particuliers notre mouvement pour le bien en general; mais d'une maniére qui n'eſt point invincible, puiſque nous avons du mouvement pour aller plus loin. De ſorte que tout ce que nous faiſons, quand nous pechons, c'eſt que nous ne faiſons pas tout ce que nous avons neanmoins le pouvoir de faire, à cauſe de l'impreſſion naturelle que nous avons vers celui qui renferme tous les biens; laquelle impreſſion nous donne ce pouvoir: Car nous ne pouvons rien que par la puiſſance que nous recevons de notre union avec celui qui fait tout en nous. Et il me paroît évident que ſi nous ne déſirions point d'être heureux, ou ſi nous n'avions point une impreſſion

pour le bien en general, nous serions incapables d'aimer aucun bien particulier. Or ce qui fait principalement que nous pechons, c'est qu'aimant mieux joüir qu'examiner, à cause du plaisir que nous sentons à joüir, & de la peine que nous trouvons à examiner; nous cessons de nous servir du mouvement qui nous est donné pour chercher le bien & pour l'examiner, & nous nous arrêtons dans la joüissance des choses dont nous devrions seulement faire usage. Mais si l'on y prend garde de prés on verra qu'en cela il n'y a rien de réel de notre part, qu'un défaut & une cessation d'examen ou de recherche, qui corrompt, pour ainsi dire, l'action de Dieu en nous; mais qui ne peut neanmoins la détruire. Ainsi, que faisons-nous quand nous ne péchons point? Nous faisons alors tout ce que Dieu fait en nous; car nous ne bornons point à un bien particulier, ou plûtôt à un faux bien, l'amour que Dieu nous imprime pour le vrai bien. Et quand nous pechons, que faisons-nous? Rien. Nous aimons un faux bien, que Dieu ne nous fait point aimer par une im-

preſſion invincible. Nous ceſſons de chercher le vrai bien, & rendons inutile le mouvement que Dieu imprime en nous. Nous ne faiſons que nous arrêter, que nous repoſer. C'eſt par un acte, ſans doute, mais par un acte immanent qui ne produit rien de phyſic dans notre ſubſtance; par un acte qui dans ce cas, n'exige pas même de la vraie cauſe quelque effet phyſic en nous, ni idées ni ſenſations nouvelles; c'eſt à dire, en un mot, par un acte qui ne fait rien & ne fait rien faire à la cauſe generale entant que generale; où faiſaiſant abſtraction de ſa juſtice; car le repos de l'ame comme celui des corps n'a nulle force ou efficace phyſique. Or lorſque nous aimons uniquement, ou contre l'ordre un bien particulier, nous recevons de Dieu autant d'impreſſion d'amour que ſi nous ne nous arrêtions pas à ce bien. De plus cette détermination particuliere & naturelle, qui n'eſt point neceſſaire ni invincible, par rapport à notre conſentement, nous eſt auſſi donnée de Dieu. Donc lorſque nous pechons, nous ne produiſons point en nous de nouvelle modification.

J'avouë cependant, que lorſque nous ne pechons point, & que nous réſiſtons à la tentation, on peut dire que nous nous donnons une nouvelle modification en ce ſens, que nous voulons actuellement & librement penſer à d'autres choſes qu'aux faux biens qui nous tentent, & que nous voulons ne nous point repoſer dans leur joüiſſance. Mais nous ne le voulons que parce que nous ne voulons être heureux que par le mouvement vers le bien en general que Dieu imprime en nous ſans ceſſe: en un mot que par notre volonté ſecouruë par la grace, c'eſt à dire, éclairée par une lumiere, & pouſſée par une délectation prévenante. Car enfin, ſi l'on prétend que vouloir differentes choſes, c'eſt ſe donner differentes modifications, ou que nos divers conſentemens, que je regarde comme des repos, ou des ceſſations libres de recherche & d'examen ſoient des réalitez phyſiques; je demeure d'accord qu'en ce ſens l'eſprit peut ſe modifier diverſement par l'action ou le déſir d'être heureux, que Dieu met en lui, & qu'en ce ſens il a une * veritable puiſſance. Mais il me paroît

* Voyez le 2. vol. de mes Réponſes à

qu'il n'y a pas plus de réalité dans le consentement qu'on donne au bien, que dans celui qu'on donne au mal ; que celui qui est une suite d'un jugement vrai est droit, & que celui qui dépend d'un jugement faux est déreglé, & que la moralité de nos consentemens se tire uniquement des objets. Le repos de l'ame en Dieu est juste, car c'est le vrai bien, la vraye cause du bonheur. Ce même repos dans la creature est déreglé, parce que nulle créature n'est cause veritable du bonheur. Mais je ne vois pas que nos repos, reglez ou déreglez, qui nous rendent justes ou criminels, changent par eux-mêmes, physiquement la substance de notre ame. M. Arnauld, p. 412. & suiv.

Il me paroît même qu'il y a contradiction, & qu'ainsi Dieu ne peut pas même donner à ses créatures de véritable puissance, ou les établir causes de quelque réalité physique. Car je croi qu'il est certain que la conservation n'est qu'une création continuée, puisque ce n'est que la même volonté de Dieu, qui continuë de vouloir ce qu'il a voulu ; & c'est le sentiment commun des

Théologiens. Un corps, par exemple, exiſte, parce que Dieu veut qu'il ſoit ; & il le veut icy ou ailleurs, car il ne peut pas le créer nulle part. Et s'il le crée icy, peut-on concevoir qu'une creature l'en ôte & le mette ailleurs, ſi ce n'eſt que Dieu dans le même-tems le veüille créer ailleurs, pour donner part de ſa puiſſance à ſa créature au ſens qu'elle en eſt capable ? Mais quand on ſuppoſeroit que la choſe ſeroit poſſible, ou ne renfermeroit point de contradiction métaphyſique, car il n'y a que cela qui ſoit impoſſible à Dieu ; par quel principe de raiſon ou de Religion peut-on diminuer la dépendance des créatures ? Mais je parlerai * ailleurs de l'efficace prétenduë des cauſes ſecondes. Je reviens à mon ſujet.

* Voyez l'éclairciſſement ſur ce ſujet, & le 7. entretien ſur la Métaphyſique.

Je dis donc que cette action ou plûtoſt cette impreſſion, ou ce deſir naturel que nous avons tous pour le bonheur, dépend de nous en ce ſens qu'il n'eſt point invincible à l'égard des biens particuliers. Car lorſqu'un bien particulier nous eſt preſenté, nous avons ſentiment intérieur de notre liberté à ſon égard, comme

nous en avons de notre plaiſir & de notre douleur, lorſque nous en ſentons. Nous ſommes même convaincus de notre liberté par la même raiſon qui nous convainc de notre exiſtence, car c'eſt le ſentiment interieur que nous avons de nos penſées qui nous apprend que nous ſommes. Et ſi dans le temps que nous ſentons notre liberté à l'égard d'un bien particulier, nous devons douter que nous ſoyons libres, à cauſe que nous n'avons point d'idée claire de notre liberté, il faudra auſſi douter de notre douleur & de notre exiſtence dans le temps même que nous ſommes mal-heureux, puiſque nous n'avons point d'idée claire ni de notre ame, ni de notre douleur, mais ſeulement ſentiment interieur.

Il n'en eſt pas de même du ſentiment interieur, comme de nos ſens extérieurs. Ceux-ci nous trompent toûjours en quelque choſe, lorſque nous ſuivons leur rapport: mais notre ſentiment intérieur ne nous trompe jamais. C'eſt par mes ſens exterieurs que je voi les couleurs ſur la ſurface des corps, que j'entens le ſon dans l'air, que je ſens la dou-

leur de ma main ; & je tombe dans l'erreur, ſi je juge de ces choſes ſur le rapport de mes ſens. Mais c'eſt par ſentiment intérieur, que je ſçai bien que je vois de la couleur que j'entens un ſon, que je ſouffre de la douleur ; & je ne me trompe point de croire que je voi lorſque je voi, que j'entens lorſque j'entens, que je ſouffre lorſque je ſouffre, pourvû que j'en demeure-là. Je n'explique pas ces choſes plus au long, car elles ſont évidentes par elles-mêmes. Ainſi ayant ſentiment interieur de notre liberté dans le temps qu'un bien particulier ſe préſente à notre eſprit, nous ne devons point douter que nous ne ſoyons libres à l'égard de ce bien. Cependant, comme l'on n'a pas toûjours ce ſentiment interieur, & qu'on ne conſulte quelquefois que ce qui nous en reſte dans la mémoire d'une maniére fort confuſe ; on peut en penſant à des raiſons abſtraites, qui nous empêchent de nous ſentir nous-mêmes, ſe perſuader qu'il n'eſt pas poſſible que l'homme ſoit libre. De même qu'un Stoïcien à qui rien ne manque, & qui philoſophe à ſon aiſe, peut s'imaginer

que la douleur n'eſt point un mal, à cauſe que le ſentiment interieur qu'il a de lui-même, ne le convainc point actuellement du contraire. Il peut prouver, comme a fait Seneque, par des raiſons qui ſont en un ſens trés-véritables, qu'il y a même contradiction que le Sage puiſſe être malheureux.

Neanmoins quand le ſentiment interieur que nous avons de nous-mêmes ne ſuffiroit pas pour nous convaincre que nous ſommes libres, nous pourrions nous en perſuader par raiſon. Car étant convaincus par la lumiere de la raiſon que Dieu n'agit que pour lui, & qu'il ne peut nous donner de mouvement qui ne tende vers lui; l'impreſſion vers le bien en general peut être invincible, mais il eſt clair que l'impreſſion qu'il nous donne vers les biens particuliers, doit neceſſairement être telle qu'il dépende de nous de la ſuivre & de ſuſpendre notre conſentement à ſon égard. Car ſi cette impreſſion étoit invincible, nous n'aurions pas de mouvement pour aller juſqu'à Dieu, quoiqu'il ne nous donne du mouvement que pour lui; & nous ſerions

neceſſitez de nous arrêter aux biens particuliers, quoique Dieu, l'ordre & la raiſon nous le deffendent. De ſorte que nous ne pécherions point par notre faute, & Dieu ſeroit veritablement la cauſe de nos déréglemens, puiſqu'ils ne ſeroient pas libres, mais purement naturels.

Ainſi quand nous ne ſerions point convaincus de notre liberté par le ſentiment interieur que nous avons de nous-mêmes, nous pourrions découvrir par la raiſon qu'il eſt neceſſaire que l'homme ſoit créé libre; ſuppoſé qu'il ſoit capable de déſirer des biens particuliers; & qu'il ne puiſſe déſirer ces biens que par l'impreſſion ou le mouvement que Dieu lui donne ſans ceſſe pour l'aimer; ce qui ſe peut auſſi prouver par la raiſon. Mais il n'en eſt pas de même de la capacité que l'on a de ſouffrir quelque douleur. Pour découvrir qu'on a cette capacité, il n'y a point d'autre voye que le ſentiment interieur; & neanmoins perſonne ne doute que l'homme ne ſoit ſujet à la douleur.

Quand je dis que nous avons ſentiment intérieur de notre liberté, je

ne prétens pas ſoûtenir que nous ayions ſentiment interieur d'un pouvoir de nous déterminer à vouloir quelque choſe ſans aucun motif phyſic ; pouvoir que quelques gens appellent *indifference pure*. Un tel pouvoir me paroît renfermer une contradiction manifeſte. On le voit aſſez ſi l'on a bien pris ce que je viens de dire ; car il eſt clair qu'il faut un motif, qu'il faut pour ainſi dire ſentir, avant que de conſentir. Il eſt vrai que ſouvent nous ne penſons pas au motif qui nous a fait agir ; mais c'eſt que nous n'y faiſons pas réfléxion, ſur tout dans les choſes qui ne ſont pas de conſéquence. Certainement il ſe trouve toûjours quelque motif ſecret & confus dans nos moindres actions ; & c'eſt même ce qui porte quelques perſonnes à ſoupçonner & quelquefois à ſoûtenir qu'ils ne ſont pas libres ; parce qu'en s'examinant avec ſoin, ils découvrent les motifs cachez & confus qui les font vouloir. Il eſt vrai qu'ils ont été *agis*, pour ainſi dire, qu'ils ont été mûs ; mais ils ont auſſi agi par l'acte de leur conſentement, acte qu'ils avoient le pouvoir de ne pas

donner dans le moment qu'ils l'ont donné; pouvoir, dis-je, dont ils avoient ſentiment intérieur dans le moment auquel ils en ont uſé, & qu'ils n'auroient oſé nier, ſi dans ce moment on les en eut interrogez. Quand je dis donc que nous avons un ſentiment interieur, & qui ne peut être trompeur de notre liberté, je ne l'entends pas de *l'indifférence pure*, qui nous mettroit dans une eſpece d'indépendance de la conduite de Dieu ſur nous, ou des motifs phyſics qu'il produit en nous par leſquels il ſçait & peut nous faire vouloir & executer librement tout ce qu'il veut: Je l'entends de ce pouvoir actuel que nous avons de ſuſpendre notre conſentement à l'égard des motifs qui nous ſollicitent & nous preſſent de le donner, lorſque ces motifs ne rempliſſent pas, pour ainſi dire, toute la capacité de l'ame. J'avouë cependant que ce pouvoir n'eſt pas égal dans tous les hommes, ni même dans la même perſonne en differens temps, ainſi que j'ai * expliqué ailleurs.

* 3. Diſcours du Traité de la Nature & de la Grace.

Je ne m'arrête pas à prouver notre liberté par le détail des ſuites affreuſes

freuſes de l'erreur de ceux qui la nient. On voit aſſez que cette erreur détruit de fond en comble toutes ſortes de Religions & de Morales; la Juſtice de Dieu & celle des hommes: Preuve inconteſtable que nous ſommes libres.

Comme nous ne connoiſſons point notre ame par une idée claire, ainſi que je l'ai expliqué * ailleurs, c'eſt en vain que nous faiſons effort pour découvrir ce qui eſt en nous qui termine l'action que Dieu nous imprime : ou ce qui eſt en nous qui ſe laiſſe vaincre par un mouvement qui n'eſt pas invincible, & que l'on peut changer par ſa volonté, ou ſon impreſſion vers tout ce qui eſt bien, & par ſon union avec celui qui renferme les idées de tous les êtres. Car enfin, nous n'avons point d'idée claire d'aucune modification de notre ame. Il n'y a que le ſentiment interieur qui nous apprenne que nous ſommes, & ce que nous ſommes. C'eſt donc ce ſentiment qu'il faut conſulter pour nous convaincre que nous ſommes libres. Il nous répond aſſez clairement ſur cela, lorſque nous nous propoſons quelque

* Chap. 7. de la 2. part du 3. liv. & cy-deſſous xi. éclairciſſement.

bien particulier ; car il n'y a point d'homme qui puiſſe douter qu'il n'eſt point porté invinciblement à manger d'un fruit, ou à éviter une douleur fort légere. Mais ſi au lieu d'écouter notre ſentiment interieur, nous faiſons attention à des raiſons abſtraites, & qui nous détournent de penſer à nous, peut-être que nous perdant nous-mêmes de vûë, nous oublierons ce que nous ſommes ; & que voulant accorder la ſcience de Dieu & le pouvoir abſolu qu'il a ſur nos volontez, nous douterons que nous ſoyions libres, & nous tomberons dans une erreur qui renverſe tous les principes de la Religion & de la Morale.

L'objection la plus ordinaire & la plus forte en apparence qu'on faſſe contre la liberté, eſt celle-cy. La conſervation n'eſt, dit-on, de la part de Dieu qu'une creation continuée: ce n'eſt en Dieu que la même volonté toûjours efficace. Ainſi quand nous parlons ou marchons, quand nous penſons & voulons, Dieu nous fait tels que nous ſommes, il nous crée parlans, marchans, penſans, voulans. Si un homme apperçoit &

goûte un objet, Dieu le crée appercevant & goûtant cet objet : & s'il consent au mouvement qui s'excite en lui, s'il se repose dans cet objet, Dieu le crée se reposant & s'arrêtant à cet objet. Dieu le fait tel qu'il est dans ce moment : il crée en lui son consentement auquel il n'a pas plus de part que les corps au mouvement qui les transporte.

Je repons que Dieu nous crée pardans, marchans, pensans, voulans, qu'il cause en nous nos perceptions, nos sensations, nos mouvemens, en un mot qu'il fait en nous tout ce qu'il y a de réel ou de physic, ainsi que je l'ai expliqué cy-dessus. Mais je nie que Dieu nous fasse consentans, precisement en tant que consentans, ou reposans dans un bien particulier vrai ou apparent. Dieu nous crée seulement sans cesse pouvans nous arrêter à tel bien. Cela est évident : car puisque Dieu nous crée sans cesse voulans être heureux, puisqu'il nous pousse sans cesse vers le bien en general, vers tout bien ; il est clair que ce n'est pas lui qui nous arrête à tel bien. Il nous porte vers tel bien en consequence des loix de l'union

de l'ame & du corps ou autrement : ſoit : mais il y a contradiction qu'il nous y porte invinciblement tant que ce bien ne remplit pas le deſir naturel & invincible que nous avons pour tout bien. Dieu nous crée donc, non preciſement en tant que conſentans ou ſuſpendans nôtre conſentement, mais pouvans le donner ou le ſuſpendre. Car Dieu nous créant ſans ceſſe, non *pouvant* vouloir mais voulant être heureux, & nôtre eſprit étant borné, il nous falloit du tems pour examiner ſi tel bien étoit vrai ou faux ; & même ſi, en s'arrêtant à tel bien repreſenté ou ſenti comme vrai bien, ou cauſe du plaiſir actuel, ce bien ne deviendroit point un mal, à cauſe que s'y arrêtant, on perdroit la poſſeſſion d'un plus grand bien.

Il ſuit de ce que je viens de dire 1°. que nous ſommes predeterminez phyſiquement vers le bien en general ; puiſque nous voulons invinciblement être heureux, & que le deſir du bonheur eſt en nous ſans nous.

2°. Que nous ſommes auſſi predeterminez phyſiquement vers les biens particuliers, en ce ſens que nous ſom-

mes pouſſez vers ce que nous connoiſſons ou que nous goûtons comme bon. Le mouvement naturel de l'ame vers les biens particuliers, n'eſt en effet qu'une ſuite naturelle de ſon mouvement vers le bien en general. Ainſi tout plaiſir eſt efficace par lui-même par rapport à la volonté, car il la meut & la pouſſe pour ainſi dire vers l'objet.

3°. Que tout plaiſir ou motif phyſic, quoique efficace par lui-même par rapport à la volonté qu'il meut, il n'eſt point efficace par lui-même par rapport au conſentement de la volonté, puiſqu'il n'ôte pas à l'ame le deſir d'être ſolidement heureuſe, & le pouvoir de ſuſpendre ſon conſentement, & d'examiner ſi tel plaiſir s'accorde avec le ſouverain bonheur qu'elle deſire invinciblement.

4°. Qu'ainſi la grace de Jeſus-Ch. la delectation prevenante, quoique efficace par elle-même, par rapport à la volonté qu'elle excite & qu'elle meut, elle n'eſt point efficace par elle-même par rapport au conſentement de la volonté, qui peut n'y point conſentir & qui ne luy reſiſte

* Cecy eſt expliqué plus au long dans la premiere des 4. Lettres qui ſont dans le 2. vol. de mes réponſes à M. Arn.

que trop ſouvent ; ſoit parce que l'ame ſuſpendant trop long-tems ſon conſentement, la délectation ſpirituelle ne continüe pas, ſoit parce que la concupiſcence fournit ſans ceſſe des motifs qui lui ſont contraires.

5. Que c'eſt Dieu neanmoins qui opere en nous par ſa grace le vouloir & le faire : car c'eſt lui qui commence nôtre converſion. Il faut que ſa grace previenne nôtre volonté. car il faut, pour ainſi dire, la ſentir avant que d'y conſentir. Ainſi Dieu ne coopere pas comme le vouloient les Pelagiens, il opere, & c'eſt nous qui cooperons; car c'eſt celui qui commence, & ſans lequel on ne peut rien, qui à parler exactement, eſt celui qui opere. La grace de Dieu court, pour parler ainſi, avant la volonté : & concourt auſſi avec elle : non en produiſant l'acte du conſentement, mais en laiſſant à la faculté active de l'ame, à la volonté qu'elle meut de le produire : Et la toute-puiſſance de Dieu paroît d'autant plus, qu'il ſe ſert auſſi heureuſement des cauſes libres que des neceſſaires ; & ſa bonté en ce que nous faiſant

agir avec une entiere liberté, il nous fait meriter par le ſecours de ſa grace purement gratuite les recompenſes promiſes,& qu'il veut donner avec juſtice à ceux qui y cooperent. *His ergo modis*,dit S.Auguſtin,*quandò Deus agit cum animâ rationali, ut ei credat, neque enim credere poteſt quodlibet libero arbitrio, ſi nulla ſit ſuaſio vel vocatio cui credat; profectò & ipſum velle credere Deus operatur in homine, & in omnibus miſericordia ejus prævenit nos: conſentire autem vocationi Dei, vel ab eâ diſſentire, ſicut dixi, propriæ voluntatis eſt.* De ſpiritu & litterâ Chap. 34.

Voici une objection que l'on a coûtume de faire contre ce que j'ai dit auparavant,que Dieu fait tout ce qu'il y a de réel en nous quand nous pechons, & quoiqu'elle ſoit fort legere, elle ne laiſſe pas de faire peine à bien des gens. La haine de Dieu, diſent-ils, eſt une action dans laquelle il n'y a rien de bon. Donc elle eſt toute du pecheur; Dieu n'y a aucune part. Et par conſequent l'homme agit & ſe donne à ſoy-même de nouvelles modifications par une action qui ne vient point de

Dieu. Cela eſt vrai en un ſens. Mais je répons que les pecheurs ne haiſſent Dieu, que parce qu'ils jugent librement & fauſſement qu'il eſt mauvais : car on ne peut hair le bien conſideré comme tel. Ainſi c'eſt par le même mouvement d'amour que Dieu leur imprime pour le bien, qu'ils haïſſent Dieu. Or ils jugent que Dieu n'eſt pas bon, parce qu'ils ne font pas l'uſage qu'ils devroient faire de leur liberté. N'étant point convaincus par une évidence invincible que Dieu n'eſt pas bon, ils ne devroient pas le croire mauvais, ni par conſequent le haïr.

On doit diſtinguer trois choſes dans la haine, le ſentiment de l'ame, le mouvement de la volonté, & le conſentement à ce mouvement. Le ſentiment ne peut être mauvais : car c'eſt une modification de l'ame, qui n'a ni bonté ni malice morale. Pour le mouvement il n'eſt point mauvais non plus, puiſqu'il n'eſt pas diſtingué de celui de l'amour. Car le mal qui eſt hors de nous, n'étant que la privation du bien, il eſt évident que fuir le mal, c'eſt fuir la privation du bien, c'eſt à dire tendre vers le bien.

Auſſi tout ce qu'il y a de réel & de poſitif dans la haine même de Dieu, n'a rien de mauvais. Ce n'eſt que dans le conſentement de l'ame dereglée par un faux jugement, que ſe trouve la malice formelle du peché. Et le pecheur ne peut hair Dieu qu'en faiſant un uſage abominable du mouvement que Dieu lui donne inceſſamment pour le porter à ſon amour : Et il ne peut faire ce mauvais uſage, que parce qu'il ſent confuſement & juge fauſſement que Dieu n'eſt pas ſon bien, & qu'il ceſſe d'examiner les fauſſes raiſons qui le portent à croire que les créatures, & non le Créateur, ſont les cauſes de ſon bonheur. En un mot, il n'y a que la malice morale, ou le dereglément de l'amour du pecheur à quoi Dieu n'a nulle part.

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les ſentimens de la concupiſcence : & cependant il n'eſt point Auteur de nôtre concupiſcence.

COmme les difficultez qu'on fait ſur la concupiſcence, ont beaucoup de rapport à celles que je viens

Cet éclairciſſement a rapport au ch. du 1.

de la *Recherche de la Vérité.*

d'expliquer ; il eſt à propos que je montre ici que Dieu n'eſt point Auteur de la concupiſcence, quoiqu'il faſſe tout, & qu'il n'y ait que lui qui produiſe en nous les plaiſirs mêmes ſenſibles.

On doit, ce me ſemble, demeurer d'accord, pour les raiſons que j'ai données dans le cinquiéme Chapitre du premier Livre de la *Recherche de la Vérité:*, & ailleurs, que ſuivant les loix naturelles de l'union de l'ame & du corps, l'homme avant même ſon peché, étoit porté par des plaiſirs prevenans, à l'uſage des biens ſenſibles, & que toutes les fois que certaines traces ſe formoient dans la partie principale de ſon cerveau, certaines penſées naiſſoient dans ſon eſprit. Or ces Loix étoient tres-juſtes pour les raiſons raportées dans ce même Chapitre. Cela ſuppoſé. Comme avant le peché toutes choſes étoient parfaitement bien reglées, l'homme avoit neceſſairement ce pouvoir ſur ſon corps, qu'il empêchoit la formation de ces traces lorſqu'il le vouloit : car l'ordre demande que l'eſprit domine ſur le corps. Or ce pouvoir de l'eſprit de

l'homme ſur ſon corps, conſiſtoit preciſement, en ce que ſelon ſes deſirs & ſes differentes applications, il arrêtoit la communication des mouvemens qui étoient produits dans ſon corps par ceux qui l'environnoient, ſur leſquels ſa volonté n'avoit pas un pouvoir immediat & direct comme ſur le ſien propre. On ne peut ce me ſemble concevoir qu'il pût d'une autre maniere empêcher qu'il ne ſe formât des traces dans ſon cerveau. Ainſi la volonté de Dieu, ou la loi generale de la nature, qui eſt la cauſe veritable de la communication des mouvemens, dépendoit en certaines occaſions de la volonté d'Adam. Car Dieu avoit cet égard pour lui, qu'il ne produiſoit point, s'il n'y conſentoit, de nouveaux mouvemens dans ſon corps, ou pour le moins dans la partie qui en eſt la principale, & à laquelle l'ame eſt immediatement unie.

Telle étoit l'inſtitution de la nature avant le peché: l'ordre immuable de la Juſtice le vouloit ainſi; & par conſequent celui dont la volonté eſt toûjours conforme à cet ordre. Or, cette volonté demeurant toûjours la

Dans l'objection de l'art. 7. de

l'Eclairciſſement du ch. 7. du 2. Liv. j'explique ce que ie dis ici generalement de la perte que l'homme a faite du pouvvir qu'il avoit ſur ſon corps.

même, le peché du premier homme a renverſé l'ordre de la nature, parce que le premier homme ayant peché, l'ordre immuable ne demande pas qu'il domine abſolument ſur aucune choſe. Il n'eſt pas juſte que le pecheur puiſſe ſuſpendre la communication des mouvemens que la volonté de Dieu s'accommode avec la ſienne ; & qu'il y ait en ſa faveur des exceptions dans les loix de l'union de l'ame & du corps. De ſorte que l'homme eſt ſujet à la concupiſcence ; ſon eſprit dépend de ſon corps ; il ſent en lui des plaiſirs indeliberez ; & des mouvemens involontaires & rebelles en conſequence de la loi tres-juſte, qui unit les deux parties qui le compoſent.

Ainſi le *formel* de la concupiſcence ; non plus que le *formel* du peché n'eſt rien de réel : ce n'eſt rien autre choſe en l'homme que la perte du pouvoir qu'il avoit de ſuſpendre la communication des mouvemens en certaines occaſions. Il ne faut point admettre en Dieu une volonté poſitive pour la produire. Cette perte que l'homme a faite n'eſt pas une ſuite naturelle de la volonté de Dieu,

laquelle eſt toûjours conforme à l'ordre, & demeure toûjours la même; c'eſt une ſuite du peché qui a rendu l'homme indigne d'un avantage dû ſeulement à ſon innocence & à ſa juſtice: Ainſi on doit dire que Dieu n'eſt point la cauſe de la concupiſcence, mais ſeulement le peché, qui a changé en dépendance l'union de l'ame & du corps.

Cependant ce qu'il y a de poſitif & de réel dans les ſentimens & dans les mouvemens de la concupiſcence, Dieu le fait: car Dieu fait tout ce qui eſt réel: mais cela n'eſt point mauvais. C'eſt par la loi generale de la nature, c'eſt par la volonté de Dieu que les objets ſenſibles produiſent dans le corps de l'homme certains mouvemens, & que ces mouvemens excitent dans l'ame certains ſentimens utiles à la conſervation du corps, ou à la propagation de l'eſpece. Qui oſeroit donc dire que ces choſes en elles-mêmes ne ſont point bonnes?

S. Aug contre les 2. Epîtres des Pél. liv. 1. ch. 15. &c.

Je ſçai bien que l'on dit que c'eſt le peché qui eſt la cauſe de certains plaiſirs. On le dit: mais le conçoit-on? Peut-on penſer que le peché qui

n'eſt rien, produiſe actuellement quelque choſe? Peut-on concevoir que le neant ſoit une cauſe veritable? Cependant on le dit. Mais c'eſt peut-être qu'on ne veut pas prendre la peine de penſer ſerieuſement à ce qu'on dit. Ou bien c'eſt qu'on ne veut pas entrer dans une explication qui eſt contraire à ce qu'on a oüi dire à des perſonnes qui parlent peut-être avec plus de gravité & d'aſſurance, que de reflexion & de lumiere.

Le peché eſt la cauſe de la concupiſcence, mais il n'eſt pas la cauſe du plaiſir: comme le Libre Arbitre eſt la cauſe du peché, ſans être la cauſe du mouvement naturel de l'ame. Le plaiſir de l'ame eſt bon phyſiquement auſſi-bien que ſon mouvement ou ſon amour; & il n'y a rien de bon que Dieu ne faſſe. La rebellion du corps, & la malignité du plaiſir, viennent du peché; comme l'attachement de l'ame à un bien particulier, ou ſon repos, vient du pecheur: mais ce ne ſont que des privations & des neans dont la creature eſt capable.

Tout plaiſir eſt bon, & rend même

en quelque maniere heureux celui qui en joüit, du moins pour le tems qu'il en joüit. Mais on peut dire que le plaisir est mauvais: parce qu'au lieu d'élever l'esprit à celui qui le cause, il arrive par l'erreur de nôtre esprit, & par la corruption de nôtre cœur, qu'il l'abaisse vers les objets sensibles qui semblent le causer: Il est mauvais, parce qu'étant pecheurs, & par consequent meritant plûtôt d'être punis que d'être recompensez, c'est une injustice à nous d'obliger Dieu en consequence ce de ses volontez à nous recompenser par des sentimens agreables. En un mot (car je ne veux pas repeter ici ce que j'ai dit ailleurs) il est mauvais, parce que Dieu le defend presentement, à cause qu'il détourne de lui l'esprit qu'il n'a fait & ne conserve que pour lui. Car ce que Dieu avoit autrefois ordonné pour conserver l'homme juste dans l'innocence, arrête presentement le pecheur dans le peché: & les sentimens du plaisir qu'il avoit sagement établis, comme les preuves les plus courtes pour apprendre à l'homme sans detourner sa raison de son vrai bien, s'il devoit s'unir aux corps qui

l'environnent, rempliſſent maintenant la capacité de ſon eſprit, & l'attachent à des objets incapables d'agir en lui, & infiniment au deſſous de lui ; parce qu'il regarde ces objets comme les cauſes veritables du bonheur dont il joüit à leur occaſion, & qu'il ne depend point de lui d'arrêter les mouvemens qu'ils excitent en lui.

II. E'CLAIRCISSEMENT.

Sur le premier Chapitre du premier Livre, où je dis :

Que la volonté ne peut déterminer diverſement l'impreſſion qu'elle a pour le bien, qu'en commandant à l'entendement *de lui repreſenter quelque objet particulier.*

IL ne faut pas s'imaginer que la volonté *commande* à l'entendement d'une autre maniere que par ſes deſirs & ſes mouvemens : car la volonté n'a point d'autre action. Et il ne faut pas croire non plus, que l'entendement obéïſſe à la volonté

en produiſant en lui-même les idées des choſes que l'ame deſire : Car l'entendement n'agit point : il ne fait que recevoir la lumiere ou les idées des objets par l'union neceſſaire qu'il a avec celui qui renferme tous les êtres d'une maniere intelligible, ainſi que l'on a expliqué dans le troiſiéme Livre.

Voici donc tout le myſtere. L'homme participe à la ſouveraine Raiſon & lui eſt uni, & la verité ſe decouvre à lui à proportion qu'il s'applique à elle, & qu'il la prie. Or le deſir de l'ame eſt une priere naturelle qui eſt toûjours exaucée ; car c'eſt une loi naturelle que les idées ſoient d'autant plus preſentes à l'eſprit, que la volonté les deſire avec plus d'ardeur. Ainſi, pourvû que la capacité que nous avons de penſer, où nôtre entendement ne ſoit point remplis des ſentimens confus, que nous recevons à l'occaſion de ce qui ſe paſſe dans nôtre corps ; nous ne ſouhaitons jamais de penſer à quelque objet, que l'idée de cet objet ne nous ſoit auſſi-tôt preſente : &, comme l'experience même nous l'apprend, cette idée eſt d'autant

Voyez l'Eclairciſſement du chap. 6. de la 2. part. du 3. liv.

plus preſente & plus claire, que nôtre deſir eſt plus fort, ou nôtre attention plus vive, & que les ſentimens confus que nous recevons par le corps, ſont plus foibles & moins ſenſibles, comme je l'ai déja dit dans la remarque precedente.

Ainſi quand j'ai dit que la volonté commande à l'entendement de lui preſenter quelque objet particulier, j'ai pretendu ſeulement dire que l'ame qui veut conſiderer avec attention cet objet, s'en approche par ſon attention ou ſon deſir ; parce que ce deſir en conſequence des volontez efficaces de Dieu, qui ſont les loix inviolables de la nature, eſt la cauſe de la preſence & de la clarté de l'idée qui repreſente cet objet. Je n'avois garde de parler d'une autre façon, ni de m'expliquer comme je fais preſentement : Car je n'avois point encore prouvé que Dieu ſeul eſt l'Auteur de nos connoiſſances, & que nos volontez particulieres en ſont les cauſes occaſionelles. Je parlois ſelon l'opinion commune, & j'ai été ſouvent contraint de le faire, parce qu'on ne peut pas tout dire dans un même temps. Il faut de l'é-

quité dans les Lecteurs, & qu'ils faſſent credit pour quelque tems, s'ils veulent qu'on les ſatisfaſſe; car il n'y a que les Geometres qui puiſſent toûjours payer comptant.

Il ne faut pas s'imaginer que les diverſes facultez de l'ame, dont l'entendement & la volonté ſont les principalles, ſoient des entitez differentes de l'ame même. On voit évidemment dans l'idée claire qu'on a de la matiere, ou de l'étenduë en longueur, largeur & profondeur, que les capacitez qu'elle a de recevoir du mouvement & diverſes figures, ne ſont point diſtinguées de ſon eſſence: Et ſi nous avions une idée de l'ame auſſi claire que celle que nous avons du corps, je ſuis perſuadé que nous verrions auſſi que ſon entendement & ſa volonté ne ſont point differentes d'elle-même. Nous verrions que l'ame eſt une ſubſtance eſſentiellement penſante ou appercevante tout ce qui la touche: que c'eſt une intelligence, mais neanmoins qui n'eſt renduë actuellement intelligente que par l'efficace des idées diverſes, qui ſeules peuvent agir en elle, l'affecter, la modifier, l'éclairer,

ainſi que je l'ai expliqué ailleurs. C'eſt donc proprement l'ame qui apperçoit, & non pas l'entendement conçû comme quelque choſe de diſtingué de l'ame. Il en eſt de même de la volonté, cette faculté n'eſt que l'ame même en tant qu'elle aime ſa perfection & ſon bonheur, en tant qu'elle veut être heureuſe, ou que, par le mouvement que Dieu lui imprime ſans ceſſe pour le bien en general, elle eſt renduë capable d'aimer tout ce qui lui paroit bien. La liberté n'eſt encore que l'ame en tant qu'elle n'eſt pas invinciblement portée vers les biens particuliers, ou qui ne rempliſſent pas actuellement ſon deſir naturel : car la force qu'a l'ame de ſuſpendre ſon conſentement à l'égard des faux biens, ſe tire du mouvement naturel & invincible qu'elle a pour le bonheur, pour le vrai & ſolide bonheur. On dit ordinairement, que la volonté eſt active, que la volonté eſt libre, au lieu de dire que l'ame eſt active & libre: mais un Critique manqueroit ou d'intelligence ou d'équité, qui pretendroit en conclure qu'un Auteur ſe contredit, en raprochant pour le

prouver divers paſſages qui paroiſſoient ſe contredire.

III. ECLAIRCISSEMENT.

Sur le troiſiéme Chapitre, où je dis:

Qu'il ne faut pas s'étonner ſi nous n'avons pas d'évidence des Myſteres de la Foy, puiſque nous n'en avons pas mêmes d'idées.

QUand je dis que nous n'avons point d'idées des Myſteres de la Foi, il eſt viſible par ce qui precede & par ce qui ſuit, que je parle des idées claires qui produiſent la lumiere & l'évidence, & par leſquelles on a *compréhenſion* de l'objet, ſi l'on peut parler ainſi. Je demeure d'accord qu'un Païſan ne pourroit pas croire, par exemple, que le Fils de Dieu s'eſt fait Homme, ou qu'il y a trois perſonnes en Dieu, s'il n'avoit quelqu'idée de l'union du Verbe avec nôtre humanité, & quelque notion de perſonne. Mais ſi ces idées étoient claires, on pourroit en s'y appliquant, comprendre parfaite-

Ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres eſſe fateamur. De Trinitate lib. 7. ch. 4. Et ailleurs. *Cum quæritur, quid tres? Magna prorſus inopia humanum laborat eloquium. Dictum eſt tamen tres perſonæ, non ut illud diceretur, ſed ne tacereretur.* Au même lieu, liv. 5. ch. 9.

ment ces Myſteres & les expliquer aux autres : ce ne ſeroient plus des Myſteres ineffables. Le mot de perſonne, ſelon ſaint Auguſtin, a été dit du Pere, du Fils, du Saint Eſprit, non tant pour exprimer nettement ce qu'ils ſont, que pour ne ſe pas taire ſur un Myſtere dont on eſt obligé de parler,

Je dis ici, que nous n'avons point d'idées de nos Myſteres, comme j'ai dit ailleurs que nous n'avons point d'idée de nôtre ame : parce que l'idée que nous avons de nôtre ame n'eſt point claire, non plus que celles de nos Myſteres. Ainſi ce mot, *idée* eſt équivoque. Je l'ai pris quelquefois pour tout ce qui repreſente à l'eſprit quelque objet, ſoit clairement, ſoit confuſement. Je l'ai pris même encore plus generalement pour tout ce qui eſt l'objet immediat de l'eſprit. Mais je l'ai pris auſſi dans le ſens le plus précis & le plus reſerré; c'eſt à dire pour tout ce qui repreſente les choſes à l'eſprit d'une maniere ſi claire, qu'on peut découvrir d'une ſimple vûë ſi telles ou telles modifications leur appartiennent. C'eſt pour cela que j'ai dit

quelquefois qu'on avoit une idée de l'ame, & que quelquefois je l'ai nié.

* Il eſt difficile, & quelquefois ennuyeux & deſagreable, de garder dans ſes expreſſions une exactitude trop rigoureuſe, & de définir les termes lorſque la ſuite du diſcours détermine le ſens auquel on les prend. * Ch. 7. de la 2. part. du 3. livre.

Quand un Auteur ne ſe contredit que dans l'eſprit de ceux qui cherchent à le critiquer, & qui ſouhaitent qu'il ſe contrediſe, il ne doit pas s'en mettre fort en peine: & s'il vouloit ſatisfaire par des explications ennuyeuſes, à tout ce que la malice ou l'ignorance de quelques perſonnes pourroit lui oppoſer, non ſeulement il feroit un fort méchant Livre; mais encore ceux qui le liroient, ſe trouveroient choquez des réponſes qu'il donneroit à des objections imaginaires, ou contraires à une certaine équité dont tout le monde ſe pique. Car les hommes ne veulent pas qu'on les ſoupçonne de malice ou d'ignorance; & pour l'ordinaire il n'eſt permis de répondre à des objections foibles ou malicieuſes, que lorſqu'il y a des gens de quelque réputation qui les ont fai-

tes, & que les Lecteurs ſont ainſi à couvert du reproche que de telles réponſes ſemblent faire à ceux qui les exigent.

IV. ECLAIRCISSEMENT.

Sur ces paroles du cinquiéme Chapitre.

Les choſes étant ainſi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu, & aux choſes de ſon devoir par des plaiſirs prévenans; parce que la connoiſſance qu'il avoit de ſon bien, & la joïe qu'il reſſentoit ſans ceſſe, comme une ſuite neceſſaire de la vûë de ſon bonheur en s'uniſſant à Dieu, pouvoient ſuffire pour l'attacher à ſon devoir, & pour le faire agir avec plus de mérite, que s'il eût été comme déterminé par des plaiſirs prévenans.

POUR comprendre diſtinctement tout ceci, il faut ſçavoir qu'il n'y a que la lumiere & le plaiſir qui nous déterminent à agir. Car ſi l'on commence à aimer un objet; c'eſt, ou que l'on connoît par la raiſon qu'il eſt bon, ou que l'on goû-

te

te par le ſentiment qu'il eſt agréable. Or il y a bien de la difference entre la lumiere & le plaiſir. La lumiere éclaire notre eſprit, & nous fait connoître le bien ſans nous porter actuellement & efficacement à l'aimer. Le plaiſir au contraire nous pouſſe & nous détermine efficacement à aimer l'objet qui ſemble le cauſer. La lumiere ne nous porte point par elle-même, elle fait ſeulement que nous nous portons librement & par nous-mêmes au bien qu'elle nous préſente lorſque nous l'aimons déja, & elle nous laiſſe entierement à nous. Le plaiſir au contraire prévient notre raiſon; il nous détourne de la conſulter; il nous fait aimer par inſtinct; il ne nous laiſſe point entierement à nous-mêmes, & il affoiblit notre liberté.

Ainſi, comme Adam avant le peché étoit dans le temps deſtiné pour mériter ſon bonheur éternel: qu'il avoit pour cela une pleine & entiere liberté; & que ſa lumiere ſuffiſoit pour le tenir étroitement uni à Dieu, qu'il aimoit déja par le mouvement naturel de ſon amour; il ne devoit pas être porté à ſon de-

voir par des plaisirs prévenans, qui eussent diminué son mérite en diminuant sa liberté. Adam eût eu en quelque façon droit de se plaindre de Dieu, s'il l'avoit empêché de meriter sa récompense comme il la devoit mériter, c'est à dire, par des actions parfaitement libres. Ç'eût été une espece d'injure que Dieu eût faite à son libre arbitre, que de lui donner cette sorte de grace, qui ne nous est maintenant necessaire qu'à cause des plaisirs prévenans de la concupiscence. Adam ayant tout ce qu'il lui falloit pour perséverer, ç'eût été se défier de sa vertu, & comme l'accuser de quelqu'infidelité, que de le prévenir par l'instinct du plaisir. Ç'eût été lui laisser quelque sujet de se glorifier en lui-même, que de lui ôter tous les sentimens des besoins qu'il pouvoit avoir, & des foiblesses où il pouvoit tomber, car j'avouë qu'il n'avoit alors ni besoins ni foiblesses. Enfin, * ce qui est infiniment plus considérable, ç'eût été rendre comme indifferente à notre égard l'Incarnation de Jesus-Christ, laquelle est certainement le premier & le plus grand des des-

Fortissimo quippe dimisit atque permisit facere quod vellet Aug. de corrept. & grat. ch. 12.

* Voyez le 2. Entretiens des Conversations Chrétiennes, de l'édition de Paris, où je rend raison

ſeins de celui *, qui a laiſſé envelopper tous les hommes dans le peché pour leur faire à tous miſericorde en Jeſus-Chriſt, afin que celui qui ſe glorifie ne ſe glorifie que dans le Seigneur.

de la permiſſion du peché.

* *Rom.* 11. 32. *Gal.* 3. 22.

Il me paroît donc certain qu'Adam ne ſentoit point de plaiſirs prévenans dans ſon devoir. Mais il me ſemble qu'il n'eſt pas tout à fait certain qu'il ſentît de la joïe, quoique je le ſuppoſe icy, à cauſe que je le croi tres-probable. Je m'explique.

Il y a cette différence entre le plaiſir prévenant & le plaiſir de la joïe, que celui-là prévient la raiſon, & que celui ci la ſuit. Car la joïe réſulte naturellement de la connoiſſance que l'on a de ſon bonheur ou de ſes perfections, puiſqu'on ne peut ſe conſidérer comme heureux ou comme parfait, ſans en reſſentir incontinent de la joie. Comme l'on peut ſentir par le plaiſir qu'on eſt heureux, ou le connoître par la raiſon, il y a deux ſortes de joïe. Mais je ne parle pas icy de celle qui eſt purement ſenſible; je parle de celle qu'Adam pouvoit reſſentir *comme une ſuite neceſſaire de la vûë de ſon*

bonheur en s'uniſſant à Dieu. Et il y a quelques raiſons de douter qu'il eût effectivement cette joïe.

La principale eſt que cette joïe eût peut-être tellement rempli ſon eſprit, qu'elle l'eût privé de ſa liberté, & qu'elle l'eût uni à Dieu d'une maniere invincible. Car on peut croire que cette joïe devant être proportionnée au bonheur qu'Adam poſſedoit, elle devoit être exceſſive.

Mais je répons à cela, premierement, que la joïe purement intellectuelle laiſſe l'eſprit tout à fait libre, & n'occupe que tres-peu la capacité qu'il a de penſer. Elle differe en cela de la joïe ſenſible, qui trouble ordinairement la raiſon, & diminuë la liberté.

Je répons en ſecond lieu, que le bonheur d'Adam au premier inſtant de ſa création, ne conſiſtoit pas dans une poſſeſſion pleine & entiere du ſouverain bien; il pouvoit le perdre & devenir malheureux. Son bonheur conſiſtoit principalement en ce qu'il ne ſouffroit point de mal, & qu'il étoit bien avec celui qui devoit le rendre parfaitement heureux, s'il eût perſeveré dans l'innocence. Ain-

ſi ſa joïe n'étoit point exceſſive : elle étoit même, ou elle devoit être mêlée d'une eſpece de crainte, car il devoit ſe défier de lui-même.

Enfin je répons que la joïe n'applique pas toûjours l'eſprit à la veritable cauſe qui la produit. Comme on ſent de la joïe à la vûë de ſes perfections, il eſt naturel de croire que c'eſt cette vûë qui la cauſe ; car lorſqu'une choſe ſuit toûjours d'une autre, on la conſidére naturellement comme un de ſes effets. Ainſi on ſe regarde ſoi-même comme l'Auteur de ſa felicité préſente : on a une ſecrette complaiſance en ſes perfections naturelles : on s'aime, on ſe glorifie en ſoi-même ; & l'on ne penſe pas toûjours à celui qui opere en nous d'une maniere imperceptible.

Il eſt vrai qu'Adam ſçavoit plus diſtinctement que le plus grand Philoſophe qui fut jamais, qu'il n'y avoit que Dieu qui fut capable d'agir en lui, & de lui cauſer ce ſentiment de joïe qu'il reſſentoit à la vûë de ſon bonheur & de ſes perfections. Il connoiſſoit cela clairement par la lumiere de la raiſon, lorſqu'il s'y appliquoit ; mais il ne le ſentoit pas. Il

sentoit au contraire que cette joïe étoit une suite de la vûë de ses perfections, & il le sentoit toûjours & sans application de sa part. Ainsi ce sentiment pouvoit le porter à considérer ses propres perfections, & à se plaire en soi-même, s'il oublioit ou s'il perdoit en quelque façon de vûë celui dont les opérations ne sont point sensibles. De sorte que tant s'en faut que la joïe l'eût rendu impeccable, comme on le prétend, car c'est à cette objection que je répons, qu'au contraire c'est peut-être sa joïe qui a été l'occasion de son orgueil & de sa perte. Et c'est pour cela que je dis dans ce Chapitre, qu'Adam devoit prendre garde à *ne pas laisser remplir la capacité de son esprit d'une joïe présomptueuse excitée dans son ame à la vûë de ses perfections naturelles.*

V. E'CLAIRCISSEMENT.

Sur le cinquiéme Chapitre, où je dis:

Que la délectation prévenante eſt la grace de JESUS-CHRIST.

QUOIQUE je diſe dans ce Chapitre, que la délectation prévenante eſt la grace que JESUS-CHRIST nous a particuliérement méritée, & qu'ailleurs je l'appelle abſolument Grace de JESUS-CHRIST; ce n'eſt pas qu'il n'y ait point d'autre Grace actuelle que celle-là, ou qu'il y en ait que JESUS-CHRIST ne nous ait point meritée: Mais je l'appelle Grace de JESUS-CHRIST, pour la diſtinguer de la Grace que Dieu avoit donnée au premier homme en le créant, laquelle on appelle ordinairement Grace du Créateur. Car la Grace par laquelle Adam pouvoit perſéverer dans l'innocence étoit principalement une Grace de lumiére, ainſi que je viens d'expliquer dans la remarque précedente: puiſqu'A-

dam n'avoit point de concupiſcence: il n'avoit pas beſoin de plaiſirs *prévenans* pour la combattre.

Mais la grace qui nous eſt preſentement neceſſaire pour nous ſoûtenir dans nôtre devoir, & pour produire & entretenir en nous la Charité, c'eſt la delectation *prévenante*. Car comme le plaiſir produit & entretient l'amour des choſes qui le cauſent, ou qui ſemblent le cauſer; les plaiſirs prévenans que nous recevons à l'occaſion des corps, produiſent & entretiennent en nous la cupidité. De ſorte que la cupidité étant entiérement contraire à la Charité, ſi Dieu ne produiſoit & n'entretenoit en nous la Charité par des délectations prévenantes, il eſt viſible que les plaiſirs prévenans de la concupiſcence l'affoibliroient à proportion qu'ils fortifieroient la cupidité.

Ce que je dis ici ſuppoſe que Dieu laiſſe agir en nous nôtre concupiſcence, & qu'il ne la diminuë pas en nous inſpirant de l'horreur pour les objets ſenſibles, qui en conſequence du peché doivent nous tenter. Car l'horreur de l'injuſtice eſt une grace auſſi réelle que la délecta-

tion de la Juſtice. Mais ſuppoſé que Dieu diminuë la concupiſcence au lieu d'augmenter la délectation de la Grace, cela pourra faire le même effet. On voit aſſez qu'on peut en deux manieres mettre en équilibre une balance, dont un des baſſins eſt trop chargé, non ſeulement ſi l'on ajoûte de l'autre côté des poids qui la redreſſent; mais encore ſi l'on ôte quelques-uns des poids qui l'emportent.

Je ne prétens pas non plus qu'on ne puiſſe faire aucune bonne action ſans une delectation prévenante. Je me ſuis aſſez expliqué ſur cela dans le Chapitre 4. du 3. Livre. Et il me paroît ſi évident qu'un homme qui a l'amour de Dieu dans le cœur, peut par la force de ſon amour habituel excité par la connoiſſance de ſon devoir, & ſans delectation prevenante, donner par exemple un ſoû à un pauvre, ou ſouffrir avec patience quelque petite injure, que je ne vois pas qu'on en puiſſe douter. Il me ſemble que la délectation n'eſt neceſſaire que lorſque la tentation eſt forte, ou que l'amour eſt foible: ſi toutefois on peut dire qu'elle ſoit

absolument necessaire à un homme juste, dont la foi peut ce me semble être assez ferme, & l'esperance assez forte pour vaincre de tres-grandes tentations; la joye ou l'avant-goût des biens éternels étant capable de résister aux attraits sensibles des biens qui passent.

Il est vrai que la délectation ou la grace actuelle est necessaire pour toute bonne action, si par le mot de délectation ou de Grace l'on entend la charité actuellement excitée, ou la délectation qui l'accompagne, ainsi que l'entend ordinairement Saint Augustin: car il est évident que tout ce qui n'est pas fait par amour pour Dieu en aucune maniere ne vaut rien. Mais si l'on ôte l'équivoque, & si l'on prend le mot de délectation au sens que je l'ay pris, je ne crois pas qu'on puisse douter de ce que j'ai dit.

Mais voici ce que c'est. On suppose que le plaisir & l'amour sont une même chose, à cause que l'un n'est presque jamais sans l'autre; & que S. Augustin ne les distingue pas toûjours. Et cela supposé, on a raison de dire tout ce qu'on dit. On peut

dire avec ſaint Auguſtin : *Quod amplius nos delectat, ſecundùm id operemur neceſſe eſt;* car on veut certainement ce qu'on aime : & l'on peut dire auſſi qu'on ne ſçauroit rien faire de bon ou de méritoire ſans délectation ou ſans charité. Mais j'eſpere faire voir dans un Eclairciſſement que je donnerai ſur * le Traité des Paſſions, qu'il y a autant de difference entre le plaiſir & l'amour déliberé ou indeliberé qu'il y en a entre nôtre connoiſſance & nôtre amour, ou, pour exprimer ſenſiblement cette difference, qu'il y en a entre la figure d'un corps & ſon mouvement.

* Sur le troiſiéme ch. du 5. Livre.

VI. E'CLAIRCISSEMENT.

Sur ce que j'ai dit au commencement du dixiéme Chapitre du premier Livre, & dans le ſixiéme du ſecond Livre de la Méthode.

Qu'il eſt tres-difficile de prouver qu'il y a des Corps. Ce que l'on doit penſer des preuves que l'on apporte de leur exiſtence,

IL eſt fort ordinaire aux hommes d'ignorer parfaitement ce qu'ils penſent le mieux ſçavoir, & de connoître aſſez bien certaines choſes dont ils s'imaginent n'avoir pas même d'idées. Lorſque leurs ſens ont quelque part à leurs perceptions, ils ſe rendent à ce qu'ils ne comprennent point, ou à ce qu'ils ne connoiſſent que d'une maniere fort imparfaite : & lorſque leurs idées ſont purement intelligibles, ou qu'elles n'ont rien de ſenſible qui les touche, ils ne reçoivent qu'avec peine des démonſtrations inconteſtables.

Que penſe, par exemple, le commun des hommes, lorſqu'on leur prouve la plûpart des véritez Métaphyſiques : qu'on leur démontre l'exiſtence de Dieu, l'efficace de ſes volontez, l'immutabilité de ſes decrets : qu'il n'y a qu'un Dieu, ou qu'une cauſe véritable qui fait tout en toutes choſes : qu'il n'y a qu'une Raiſon ſouveraine à laquelle toutes les intelligences participent : qu'il n'y a qu'un amour neceſſaire qui eſt le principe de toutes les volontez créées ? Ils penſent qu'on prononce des paroles vuides de ſens, qu'on n'a point d'idées des choſes qu'on avance, & qu'on feroit bien de ſe taire. Les véritez & les preuves Métaphyſiques n'ayant rien de ſenſible, les hommes n'en ſont point touchez, & par conſequent ils n'en demeurent pas convaincus. Cependant il eſt certain que les idées abſtraites ſont les plus diſtinctes, & que les véritez Métaphyſiques ſont les plus claires & les plus évidentes.

Les hommes diſent quelquefois qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, & qu'ils n'ont aucune connoiſſance de de ſes volontez ; & même ils le pen-

ſent ſouvent comme ils le diſent : mais c'eſt qu'ils penſent ne ſçavoir pas ce qu'ils ſçavent, peut-être le mieux. Car où eſt l'homme qui héſite à répondre, lorſqu'on lui demande, ſi Dieu eſt ſage, juſte, puiſſant ; s'il eſt ou n'eſt pas triangulaire, diviſible, mobile, ſujet au changement quel qu'il puiſſe être ? Cependant on ne peut répondre ſans crainte de ſe tromper, ſi certaines qualitez conviennent ou ne conviennent pas à un ſujet, ſi l'on n'a point d'idée de ce ſujet. De même où eſt l'homme qui oſe dire que Dieu n'agit point par les voyes les plus ſimples ; qu'il eſt déreglé dans ſes deſſeins ; qu'il fait des monſtres par une volonté poſitive, directe & particuliere, & non point par une eſpece de neceſſité, pour ne pas troubler la ſimplicité & la generalité de ſes voyes ; en un mot que ſa volonté ne peut être contraire à l'ordre, dont il n'y a point d'homme qui n'ait quelque connoiſſance ? Mais ſi l'on n'avoit aucune idée des volontez de Dieu, on pourroit au moins douter s'il agit ſelon certaines loix, qu'on conçoit trés clairement qu'il

doit ſuivre, ſuppoſé qu'il veüille agir.

Les hommes ont donc des idées des choſes purement intelligibles; & ces idées ſont bien plus claires que celles des objets ſenſibles. Les hommes ſont plus certains de l'exiſtence de Dieu, que de celle des corps : & lorſqu'ils rentrent en eux-mêmes, ils découvrent plus clairement certaines volontez de Dieu, ſelon leſquelles il produit & conſerve tous les êtres, que celles de leurs meilleurs amis, ou de ceux qu'ils ont étudié toute leur vie. Car l'union de leur eſprit avec Dieu, & celle de leur volonté avec la ſienne, je veux dire avec la loi éternelle, ou avec l'ordre immuable, eſt une union immédiate, directe & neceſſaire ; & l'union qu'ils ont avec les objets ſenſibles, n'étant établie que pour la conſervation de leur ſanté & de leur vie, elle ne leur fait connoître ces objets que ſelon le rapport qu'ils ont à ce deſſein.

C'eſt cette union immédiate & directe, qui n'eſt connuë, dit ſaint Auguſtin, que de ceux d'ont l'eſprit eſt purifié, laquelle nous éclaire dans

le plus secret de nôtre raison, & nous exhorte & nous émeut dans le plus intime de nôtre cœur. C'est par elle que nous apprenons ce que Dieu pense, & même ce que Dieu veut; les veritez & les loix éternelles: car on ne peut douter que nous n'en connoissions quelques-unes avec évidence. Mais l'union que nous avons avec nos meilleurs amis, ne nous apprend avec évidence, ni ce qu'ils pensent, ni ce qu'ils veulent. Nous croyons le bien sçavoir: mais nous nous y trompons presque toûjours, lorsque nous ne le sçavons qu'à cause qu'ils nous le disent.

L'union que nous avons par nos sens avec les corps qui nous environnent, ne peut aussi nous éclairer. Car le rapport des sens n'est jamais entiérement véritable, & souvent même il est faux en toute maniere, selon que je l'ai expliqué dans ce Livre. Et c'est pour cela que je dis ici, qu'il est plus difficile qu'on ne pense de prouver positivement qu'il y a des corps, quoique nos sens nous en assurent: parce que la raison ne nous en assure pas autant que nous nous l'imaginons, & qu'il faut la

conſulter avec beaucoup d'application pour s'en éclaircir.

Mais comme les hommes ſont plus ſenſibles qu'ils ne ſont raiſonnables, & qu'ils écoutent plus volontiers le témoignage de leurs ſens que celui de la vérité interieure ; ils ont toûjours conſulté leurs yeux pour s'aſſurer de l'exiſtence de la matiere, ſans ſe mettre en peine de conſulter leur raiſon : & c'eſt pour cela qu'ils ſont ſurpris, lorſqu'on leur dit qu'il eſt difficile de la démontrer. Ils penſent qu'il ne faut qu'ouvrir les yeux pour s'aſſurer qu'il y a des corps : & ſi l'on a quelque ſujet de craindre l'illuſion, ils croyent qu'il ſuffit de s'approcher d'eux & de les toucher ; aprés quoi ils ont de la peine à concevoir qu'on puiſſe encore avoir des raiſons de douter de leur exiſtence.

Mais nos yeux nous repreſentent les couleurs ſur la ſurface des corps, & la lumiere dans l'air & dans le Soleil : nos oreilles nous font entendre les ſons comme répandus dans l'air & dans les corps qui retentiſſent : & ſi nous croyons le rapport des autres ſens, la chaleur ſera dans le feu, la douceur dans le ſucre, l'odeur dans

le musc, & toutes les qualitez sensibles dans les corps qui semblent les exhaler ou les répandre. Cependant il est certain, par les raisons que j'ai données dans le premier Livre de la *Recherche de la Vérité*, que toutes ces qualitez ne sont point hors de l'ame qui les sent : du moins n'est-il pas évident qu'elles soient dans les corps qui nous environnent. Pourquoi donc sur le rapport seul des sens qui nous trompent en toutes rencontres, vouloir conclure qu'il y a effectivement des corps au dehors, & même que ces corps sont semblables à ceux que nous voyons, je veux dire, à ceux qui sont l'objet immédiat de nôtre ame, lorsque nous en regardons par les yeux du corps. Certainement cela n'est pas sans difficulté, quoique l'on en veüille dire.

De plus, si l'on peut sur le rapport de ses sens, s'assurer de l'existence de quelque corps, c'est principalement de celui auquel l'ame est immédiatement unie. Le sentiment le plus vif, & qui semble avoir un rapport plus necessaire à quelque corps actuellement existant, c'est la douleur. Neanmoins il arrive souvent

que ceux qui ont perdu un bras, y ſentent des douleurs tres-violentes, même long-tems aprés la perte de ce bras. Ils ſçavent bien qu'ils ne l'ont plus, lorſqu'ils conſultent leur memoire, ou qu'ils regardent leur corps; mais le ſentiment de douleur les trompe. Et ſi, comme il arrive quelquefois, on ſuppoſoit qu'ils perdiſſent entierement le ſouvenir de ce qu'ils ont été, & qu'il ne leur reſtât point d'autres ſens, que celui par lequel ils ſentent de la douleur dans leur bras imaginaire; certainement ils ne pourroient pas ſe perſuader qu'ils n'ont point un bras dans lequel ils ſentent de ſi cruelles douleurs.

Il s'eſt trouvé des gens qui croyoient avoir des cornes ſur la tête; d'autres qui s'imaginoient être de beurre ou de verre; ou que leur corps n'étoit point formé comme celui des autres hommes, qu'il étoit comme celui d'un coq, d'un loup, d'un bœuf. C'étoient des fous, dira-t-on, & j'en conviens. Mais leur ame pouvoit ſe tromper ſur ces choſes: & par conſéquent tous les autres hommes peuvent tomber dans

de ſemblables erreurs, s'ils jugent des objets ſur le rapport de leurs ſens. Car il faut remarquer que ces fous ſe voyent effectivement tels qu'ils penſent être; l'erreur n'eſt pas préciſément dans le ſentiment qu'ils ont, mais dans le jugement qu'ils forment. S'ils diſoient ſeulement qu'ils ſe ſentent, ou qu'ils ſe voyent ſemblables à un coq, ils ne ſe tromperoient point. Ils ſe trompent uniquement, en ce qu'ils croyent que leur corps eſt ſemblable à celui qu'ils ſentent, je veux dire à celui qui eſt l'objet immédiat de leur eſprit lors qu'ils ſe conſidérent. Ainſi ceux-mêmes qui croyent être tels qu'ils ſont effectivement, ne ſont pas plus judicieux, dans les jugemens qu'ils font d'eux-mêmes, que les fous, s'ils ne jugent préciſément que ſelon les rapports de leurs ſens. Ce n'eſt point par raiſon, mais par bonheur qu'ils ne ſe trompent pas.

Mais au fonds, comment peut-on s'aſſurer, ſi ceux qu'on appelle fous, le ſont effectivement? Ne peut-on pas dire qu'ils ne paſſent pour fous, que parce qu'ils ont des ſentimens particuliers? Car il eſt évident qu'un

homme paſſe pour fou, non parce qu'il voit ce qui n'eſt pas ; mais préciſément parce qu'il voit le contraire de ce que les autres voyent, ſoit que les autres ſe trompent, ou ne ſe trompent pas.

Un Païſan, par exemple, a les yeux diſpoſez de façon qu'il voit la Lune telle qu'elle eſt, ou telle ſeulement qu'on la voit, ou qu'on la verra peut-être quelque jour avec des lunettes de nouvelle invention. Il la regarde avec admiration, & s'écrie à ſes compagnons: Que je voi de hautes montagnes & de profondes vallées, que de mers, que de lacs, que de gouffres, que de rochers! Ne voyez-vous pas beaucoup de mers du côté de l'Orient, & qu'il n'y a guéres que des terres & des montagnes vers l'Occident & le Midi ? Ne voyez-vous pas de ce même côté une montagne plus élevée qu'aucune de celles que nous avons jamais vûës, & n'admirez-vous pas une mer toute noire, ou un gouffre épouvantable qui paroît dans le centre de cet Aſtre ? A de telles exclamations que répondront ſes compagnons, & que penſeront-ils de lui ? Que c'eſt un fou qui a été bleſſé

On voit à peu près ces choſes, lorſqu'on regarde la Lune avec des Lunettes d'aproche.

des influences malignes de la Planete qu'il considére & qu'il admire. Il est seul de son sentiment, & cela suffit. Ainsi pour être fou dans l'esprit des autres, il n'est pas nécessaire qu'on le soit effectivement; il suffit de penser, ou de voir les choses autrement qu'eux: car si tous les hommes croyoient être comme des coqs, celui qui se croiroit tel qu'il est, passeroit certainement pour un insensé.

Mais, dira-t-on, les hommes ont-ils un bec au bout du nez & une crête sur la tête? Je ne le croi pas. Mais je n'en sçai rien, lorsque je n'en juge que par mes sens; & que je ne sçai pas faire de mes sens l'usage que j'en dois faire. J'ai beau pour cela me tâter le visage & la tête. Je ne manie ni mon corps ni ceux ceux qui m'environnent, qu'avec des mains desquelles je ne sçai ni la longueur ni la figure. Je ne sçai pas même avec assurance que j'ai véritablement des mains; je ne le sçai que parce que dans le tems qu'il me semble que je les remuë, il se passe de certains mouvemens dans une certaine partie de mon cerveau, laquelle, selon qu'on le dit, est le siége du

ſens commun. Mais peut-être que je n'ai pas mêmes cette partie dont on parle tant & que l'on connoît ſi peu. Du moins je ne la ſens pas en moi, quoique je ſente mes mains. De ſorte que je dois encore plûtôt croire que j'ai des mains que cette petite glande dont on diſpute encore tous les jours. Mais enfin je ne connois ni la figure ni les mouvemens de cette glande, & cependant on aſſure que je ne puis apprendre que par ſon moyen la figure & le mouvement de mon corps, & de ceux qui m'environnent.

Qu'eſt-ce donc qu'on eſt obligé de penſer de tout ceci? Que ce n'eſt point le corps qui inſtruit la raiſon; que la partie même à laquelle l'ame eſt immédiatement unie, n'eſt ni viſible ni intelligible par elle-même; que notre corps ni ceux d'alentour ne peuvent être l'objet immédiat de notre eſprit; que nous ne pouvons apprendre de notre cerveau s'il exiſte actuellement, & beaucoup moins s'il y a des corps qui nous environnent. Qu'ainſi nous devons reconnoître qu'il y a quelque intelligence ſupérieure qui ſeule eſt capable d'a-

gir en nous ; & qui peut tellement agir en nous, qu'elle nous repreſente effectivement des corps hors de nous, ſans nous donner la moindre idée de notre cerveau ; quoique les mouvemens qui ſe produiſent dans notre cerveau, lui ſoient une occaſion de nous découvrir ces corps. Car enfin nous voyons avec des yeux dont nous ne connoiſſons point la figure, comme ſont figurez les corps qui nous environnent : Et quoique les couleurs qui paroiſſent ſur les objets, ne ſoient pas plus vives que celles qui ſont peintes ſur le nerf optique, nous ne voyons point du tout celles-ci, dans le temps même que nous admirons l'éclat des autres.

Mais aprés tout, quelle obligation a cette intelligence de nous montrer des corps, lors qu'il arrive à notre cerveau certains mouvemens ? De plus, quelle néceſſité y a-t-il qu'il y ait des corps au dehors, afin qu'il s'excite des mouvemens dans notre cerveau ? Le ſommeil, les paſſions, la folie, ne produiſent-ils pas de ces mouvemens, ſans que les corps de dehors y contribuent? Eſt-il évident que les corps qui ne peuvent ſe remuer

muer les uns les autres, * puiſſent communiquer à ceux qu'ils rencontrent, une force mouvante qu'ils n'ont point eux-mêmes? Cependant je veux que les corps ſe remuënt eux-mêmes & ceux qu'ils choquent, & qu'ils ébranlent les fibres de notre cerveau. Eſt-ce que celui qui donne l'être à toutes choſes, ne pourra point auſſi par lui-même exciter dans notre cerveau les mouvemens auſquels les idées de notre eſprit ſont attachées? Enfin, où eſt la contradiction que notre cerveau étant ſans nouveaux mouvemens, notre ame ait neanmoins de nouvelles idées; puiſqu'il eſt certain que les mouvemens du cerveau ne produiſent point les idées de l'ame; que nous n'avons pas mêmes de connoiſſance de ces mouvemens; & qu'il n'y a que Dieu qui puiſſe nous repreſenter nos idées, * ainſi que je l'ai prouvé ailleurs? Il eſt donc abſolument neceſſaire, pour s'aſſurer poſitivement de l'exiſtence des corps de dehors, de connoître Dieu qui nous en donne le ſentiment & de ſçavoir qu'étant infiniment parfait, il ne peut nous tromper. Car ſi l'intelligence qui nous donne les

* Voyez le 3. ch. de la 2. part. du 6. liv & l'éclairciſſement ſur ce même chap.

* Voyez le ch 6. de la 2. part. du 3. liv. & l'éclairciſſement ſur ce même chap.

idées de toutes choſes, vouloit, pour ainſi dire, ſe divertir à nous repreſenter les corps comme actuellement exiſtans, quoiqu'il n'y en eût aucun, il eſt évident que cela ne lui ſeroit pas difficile.

C'eſt pour ces raiſons, ou de ſemblables, que M. Deſcartes qui vouloit établir ſa Philoſophie ſur des fondemens inébranlables, n'a pas crû pouvoir ſuppoſer qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves ſenſibles; quoiqu'elles paroiſſent tres-convaincantes au commun des hommes. Apparemment il ſçavoit, auſſi-bien que nous, qu'il n'y avoit qu'à ouvrir les yeux pour voir des corps, & que l'on pouvoit s'en approcher & les toucher, pour s'aſſurer ſi nos yeux ne nous trompoient point dans leur rapport. Il connoiſſoit aſſez l'eſprit de l'homme pour juger que de ſemblables preuves n'euſſent pas été rejettées. Mais il ne cherchoit ni les vrai-ſemblances ſenſibles, ni les vains applaudiſſemens des hommes. Il préferoit la verité, quoique mépriſée, à la gloire d'une réputation ſans merite; & il aimoit mieux ſe rendre ridicule aux petits

eſprits par des doutes qui leur paroiſſent extravagans, que d'aſſurer des choſes qu'il ne jugeoit pas certaines & inconteſtables.

Mais quoique M. Deſcartes ait donné les preuves les plus fortes, que la raiſon toute ſeule puiſſe fournir pour l'exiſtence des corps; quoiqu'il ſoit évident que Dieu n'eſt point trompeur, & qu'on puiſſe dire qu'il nous tromperoit effectivement, ſi nous nous trompions nous-mêmes, en faiſant l'uſage que nous devons faire de notre eſprit, & des autres facultez dont il eſt l'Auteur. Cependant on peut dire que l'exiſtence de la matiere n'eſt point encore parfaitement démontrée, je l'entens en rigueur géometrique. Car enfin en matiere de Philoſophie, nous ne devons croire quoique ce ſoit, que lorſque l'évidence nous y oblige. Nous devons faire uſage de notre liberté autant que nous le pouvons. Nos jugemens ne doivent pas avoir plus d'étenduë que nos perceptions. Ainſi, lorſque nous voyons des corps, jugeons ſeulement que nous en voyons & que ces corps viſibles ou intelligibles exiſtent actuellement; mais

pourquoi jugerons-nous positivement qu'il y a au dehors un monde materiel, semblable au monde intelligible que nous voyons ?

On dira peut-être, que nous voyons ces corps hors de nous, & même fort éloignez de celui que nous animons, & qu'ainsi nous pouvons juger qu'ils sont hors de nous, sans que nos jugemens s'étendent plus loin que nos perceptions. Mais quoi ? ne voyons-nous pas la lumiere hors de nous & dans le Soleil, quoi qu'elle n'y soit pas ? Neanmoins je veux que ces corps que nous voyons hors de nous, soient effectivement hors de nous ; car enfin cela est incontestable. Mais n'est-il pas évident qu'il y a des dehors & des éloignemens, qu'il y a des espaces intelligibles dans le monde intelligible, qui est l'objet immédiat de notre esprit? Le corps materiel que nous animons, prenons y garde, n'est pas celui que nous voyons, lorsque nous le regardons, je veux dire lorsque nous tournons les yeux du corps vers lui. Le corps que nous voyons est un corps intelligible ; & il y a des espaces intelligibles entre ce

corps intelligible, & le Soleil intelligible que nous voyons ; comme il y a des eſpaces materiels entre notre corps & le Soleil que nous regardons. Certainement Dieu voit qu'il y a des eſpaces entre les corps qu'il a créez ; mais il ne voit pas ces corps ou ces eſpaces par eux-mêmes. Il ne les peut voir que par les idées qu'il en a, que par des corps, & par des eſpaces intelligibles ; Dieu ne tire ſa lumiere que de lui-même, il ne voit le monde materiel que dans le monde intelligible qu'il renferme, & dans la connoiſſance qu'il a de ſes volontez, qui donnent actuellement l'exiſtence & le mouvement à toutes choſes. Donc il y a des eſpaces intelligibles entre les corps intelligibles que nous voyons, comme il y a des eſpaces materiels entre les corps que nous regardons.

Or on doit remarquer que comme il n'y a que Dieu qui connoiſſe par lui-même ſes volontez, leſquelles produiſent tous les êtres, il nous eſt impoſſible de ſçavoir d'autre que de lui, s'il y a effectivement hors de nous un monde materiel, ſemblable à celui que nous voyons ; parce que

le monde materiel n'eſt ni viſible ni intelligible par lui-même. Ainſi pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non ſeulement qu'il y a un Dieu & que Dieu n'eſt point trompeur ; mais encore que Dieu nous a aſſurez qu'il en a effectivement créé ; ce que je ne trouve point prouvé dans les Ouvrages de M. Deſcartes.

Dieu ne parle à l'eſprit, & ne l'oblige à croire qu'en deux manieres, par l'évidence & par la Foi. Je demeure d'accord que la Foi oblige à croire qu'il y a des corps : mais pour l'évidence, il me ſemble qu'elle n'eſt point entiere, & que nous ne ſommes point invinciblement portez à croire qu'il y ait quelqu'autre choſe que Dieu & nôtre eſprit. Il eſt vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent. Je l'accorde à * M. Deſcartes : Mais ce penchant, tout naturel qu'il eſt, ne nous y force point par évidence : il nous y incline ſeulement par impreſſion. Or nous ne devons ſuivre dans nos jugemens libres que la lumiere & l'évidence ; & ſi nous nous

* Meditation 6.

laiſſons conduire à l'impreſſion ſenſible, nous nous tromperons preſque toûjours.

Pourquoi nous trompons-nous dans les jugemens que nous formons ſur les qualitez ſenſibles, ſur la grandeur, la figure & le mouvement des corps, ſi ce n'eſt que nous ſuivons une impreſſion ſemblable à celle qui nous porte à croire qu'il y a des corps? Ne voyons-nous pas que le feu eſt chaud, que la neige eſt blanche, que le Soleil eſt tout éclatant de lumiere? Ne voyons-nous pas que les qualitez ſenſibles auſſi-bien que les corps, ſont hors de nous? Cependant il eſt certain que ces qualitez ſenſibles que nous voyons hors de nous, ne ſont point effectivement hors de nous: ou ſi on le veut, il n'y a rien de certain ſur cela. Quelle raiſon avons-nous donc de juger qu'outre les corps intelligibles que nous voyons, il y en a encore d'autres que nous regardons? Quelle évidence a-t-on qu'une impreſſion qui eſt trompeuſe, non ſeulement à l'égard des qualitez ſenſibles, mais encore à l'égard de la grandeur, de la figure & du mou-

vement des corps, ne le ſoit pas à l'égard de l'exiſtence actuelle des mêmes corps? Je demande quelle évidence on en a: car pour des vrai-ſemblances, je demeure d'accord qu'on n'en manque pas.

Je ſçai bien qu'il y a cette différence entre les qualitez ſenſibles & les corps, que la raiſon corrige bien plus facilement l'impreſſion ou les jugemens naturels qui ont rapport aux qualitez ſenſibles, que ceux qui ont rapport à l'exiſtence des corps: & même que toutes les corrections de la raiſon, par rapport aux qualitez ſenſibles, s'accommodent parfaitement bien avec la Religion & la Morale Chrêtienne, & qu'on ne peut nier l'exiſtence des corps ſelon les principes de la Religion.

Il eſt facile de comprendre que le plaiſir & la douleur, la chaleur, & même les couleurs ne ſont point des manieres d'être des corps: que les qualitez ſenſibles en general ne ſont point contenuës dans l'idée que nous avons de la matiere; en un mot que nos ſens ne nous repreſentent point les objets ſenſibles tels qu'ils ſont en eux-mêmes, mais tels qu'ils ſont

par rapport à la conſervation de la ſanté & de la vie. Cela eſt conforme non ſeulement à la raiſon, mais encore beaucoup plus à la Religion & à la Morale Chrêtienne, comme on l'a fait voir en pluſieurs endroits de cet Ouvrage.

Mais il n'eſt pas facile de s'aſſurer poſitivement qu'il n'y a point de corps hors de nous, comme on s'aſſure poſitivement que la douleur & la chaleur ne ſont point dans les corps qui ſemblent les cauſer en nous. Il eſt tres-certain qu'au moins il ſe peut faire qu'il y ait des corps au dehors. Nous n'avons rien qui nous prouve qu'il n'y en a point, & nous avons au contraire une inclination forte à croire qu'il y en a. Nous avons donc plus de raiſon de croire qu'il y en a; que de croire qu'il n'y en a point. Ainſi il ſemble que nous devions croire qu'il y en a. Car nous ſommes naturellement portez à ſuivre nôtre jugement naturel, lorſque nous ne pouvons pas poſitivement le corriger par la lumiere & par l'évidence. Car tout jugement naturel venant de Dieu, nous y pouvons confor-

mer nos jugemens libres, lorſque nous ne trouvons point de moyen pour en découvrir la fauſſeté. Et ſi nous nous trompions en ces rencontres, il ſemble que l'Auteur de nôtre eſprit, ſeroit en quelque maniere l'Auteur de nos erreurs & de nos fautes.

Ce raiſonnement eſt peut-être aſſez juſte. Cependant il faut demeurer d'accord qu'il ne doit point paſſer pour une demonſtration évidente de l'exiſtence des corps. Car enfin Dieu ne nous pouſſe point invinciblement à nous y rendre. Si nous y conſentons c'eſt librement: nous pouvons n'y pas conſentir. Si le raiſonnement que je viens de faire eſt juſte, nous devons croire qu'il eſt tout-à-fait vrai-ſemblable qu'il y a des corps; mais nous ne devons pas en demeurer pleinement convaincus par ce ſeul raiſonnement. Autrement c'eſt nous qui agiſſons, & non pas Dieu en nous. C'eſt par un acte libre, & par conſéquent ſujet à l'erreur que nous conſentons, & non par une impreſſion invincible: car nous croyons parce que nous le voulons librement, & non parce que

nous le voyons avec une évidence qui nous met dans la neceſſité de croire comme ſont les démonſtrations Mathematiques.

Certainement il n'y a que la Foi qui puiſſe nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonſtration exacte de l'exiſtence d'un autre être que de celui qui eſt neceſſaire. Et ſi l'on y prend garde de prés, on verra bien qu'il n'eſt pas même poſſible de connoître avec une entiere évidence, ſi Dieu eſt ou n'eſt pas véritablement Créateur du monde matériel & ſenſible. Car une telle évidence ne ſe rencontre que dans les rapports neceſſaires; & il n'y a point de rapport neceſſaire entre Dieu, & un tel monde. Il a pû ne le pas créer, & s'il l'a fait, c'eſt qu'il l'a voulu, & qu'il l'a voulu librement.

Les Saints qui ſont dans le Ciel voyent bien par une lumiere évidente, que le Pere engendre ſon Fils, & que le Pere & le Fils produiſent le Saint Eſprit; car ces émanations ſont neceſſaires. Mais le monde n'étant point une émanation neceſſaire en Dieu, ceux qui voyent le plus

clairement ſon être, ne voyent point avec évidence ce qu'il produit au dehors. Neanmoins je croi que les Bien-heureux ſont certains qu'il y a un monde : mais c'eſt que Dieu les en aſſure en leur manifeſtant ſes volontez d'une maniere qui ne nous eſt pas connuë : & nous-mêmes ici-bas nous en ſommes certains, parce que la Foi nous apprend que Dieu a créé ce monde ; & que cette foi eſt conforme à nos jugemens naturels ou à nos ſenſations compoſées, lorſqu'elles ſont confirmées par tous nos ſens, qu'elles ſont corrigées par nôtre mémoire, & qu'elles ſont rectifiées par nôtre raiſon.

Il eſt vrai qu'il ſemble d'abord que la preuve ou le principe de nôtre foi ſuppoſe qu'il y ait des corps, *fides ex auditu*. Il ſemble qu'elle ſuppoſe des Prophetes, des Apôtres, une Ecriture Sainte, des Miracles. Mais ſi l'on y prend garde de prés, on reconnoîtra, que quoiqu'on ne ſuppoſe que des appparences d'hommes, de Prophetes, d'Apôtres, d'Ecriture Sainte, de Miracles, &c. ce que nous avons appris par ces prétenduës apparences, eſt abſolument incon-

teſtable, puiſque, comme j'ai prouvé en pluſieurs endroits de cet Ouvrage, il n'y a que Dieu qui puiſſe repreſenter à l'eſprit ces prétenduës apparences, & que Dieu n'eſt point trompeur; car la foy même ſuppoſe tout ceci. Or dans l'apparence de de l'Ecriture ſainte, & par les apparences des Miracles, nous apprenons que Dieu a créé un ciel & une terre; que le Verbe s'eſt fait chair, & d'autres ſemblables veritez qui ſuppoſent l'exiſtence d'un monde créé. Donc il eſt certain par la foi, qu'il y a des corps, & toutes ces apparences deviennent par elle des réalitez. Il eſt inutile que je m'arrête à répondre plus au long à une objection qui paroît trop abſtraite au commun des hommes, & je croi que ceci ſuffit pour contenter tous ceux qui ne ſont point trop les difficiles.

Il faut donc conclure de tout ceci que nous pouvons, & même que nous devons corriger les jugemens naturels, ou les perceptions compoſées qui ont rapport aux qualitez ſenſibles, que nous attribuons aux corps qui nous environnent, ou à celui que nous animons. Mais pour

les jugemens naturels qui ont rapport à l'exiſtence actuelle des corps, quoiqu'abſolument nous puiſſions nous empêcher de former des jugemens libres qui leur ſoient conformes, nous ne le devons pas, parceque ces jugemens naturels s'accordent parfaitement avec la foi.

Au reſte j'ai fait cette remarque, principalement afin que l'on faſſe une ſerieuſe reflexion ſur ces véritez : Que les corps ne peuvent agir ſur les eſprits, ni ſe faire voir à eux; & que ceux qu'on regarde en ouvrant les yeux, ſont bien differens des idées qui les repreſentent, & qui nous affectent : Que nôtre ame ne trouve ſa lumiere, ſa vie & ſa nourriture qu'en Dieu ; qu'elle ne peut avoir de rapport immediat & direct qu'à lui ; & que le rapport qu'elle a avec ſon corps & ceux qui l'environnent, dépend neceſſairement de celui qu'elle a avec la ſubſtance efficace & lumineuſe de la Divinité: Subſtance qui nous découvre les créatures comme poſſibles, ou comme exiſtantes, ou comme nous appartenantes, ſelon les diverſes manieres dont elle nous affecte, en-

tant qu'elle en eſt repreſentative : comme poſſibles, ſi la perception dont l'idée nous affecte eſt pure ; comme exiſtentes ſi la perception eſt ſenſible ; & comme nous appartenantes & faiſant partie de nous-mêmes, ſi elle eſt fort intereſſante & fort vive, telle qu'eſt la douleur. Je ſçai bien que le commun des hommes n'approuvera pas cette remarque, & que ſelon l'abondance ou le défaut de leurs eſprits animaux, ils ſe railleront ou s'effaroucheront des raiſonnemens que je viens de faire. Car l'imagination ne peut ſouffrir les véritez abſtraites & extraordinaires : elle les regarde ou comme des ſpectres qui lui font peur, ou comme des fantômes dont elle ſe mocque. Mais j'aime mieux être le ſujet de la raillerie des imaginations fortes & hardies, & l'objet de l'indignation & de la frayeur des imaginations foibles & craintives, que de manquer à ce que je dois à la vérité, & à ceux, qui combattant genereuſement contre l'effort que le corps fait ſur l'eſprit, ſçavent diſcerner les réponſes de la ſageſſe qui nous éclaire, d'avec le témoignage

de leurs ſens, & de ce bruit confus de l'imagination qui nous trouble & qui nous ſeduit.

VII. ECLAIRCISSEMENT.

Sur le cinquiéme Chapitre du deuxiéme Livre, Tome I.

Où je parle de la memoire, & des habitudes ſpirituelles.

JE n'avois garde de parler dans ce Chapitre de la mémoire ni des habitudes ſpirituelles pour pluſieus raiſons, dont la principale eſt que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame. Car quel moyen d'expliquer clairement quelles ſont les diſpoſitions que les operations de l'ame laiſſent en elle, leſquelles diſpoſitions ſont ſes habitudes, puiſqu'on ne connoît pas même clairement la nature de l'ame? Il eſt évident qu'on ne peut pas connoître diſtinctement les changemens dont un être eſt capable, lorſqu'on ne connoît pas diſtinctement la nature de cet être. Car ſi par exemple, les hommes n'avoient point d'idée clai-

re de l'étenduë, ce ſeroit en vain qu'ils s'efforceroient d'en découvrir les figures. Ce ſeroit en vain qu'ils tâcheroient de rendre raiſon de la facilité, par exemple, qu'acquiert une rouë à tourner au tour de ſon eſſieu, par l'uſage qu'on en fait. Cependant puiſqu'on ſouhaite que je parle ſur une matiere qui ne m'eſt pas connuë en elle-même; voici le tour que je prens pour ne ſuivre en ceci que des idées claires.

Je ſuppoſe qu'il n'y a que Dieu qui agiſſe dans l'eſprit, & qui lui repreſente les idées de toutes choſes: & que ſi l'eſprit apperçoit quelque objet par une idée tres-claire & tres-vive, c'eſt que Dieu lui repreſente cette idée d'une maniere tres-parfaite.

Je ſuppoſe de plus que la volonté de Dieu étant entierement conforme à l'ordre & à la juſtice, il ſuffit d'avoir droit à une choſe afin de l'obtenir. Ces ſuppoſitions qui ſe conçoivent diſtinctement étant faites, la memoire ſpirituelle ſe peut expliquer facilement & clairement. Car l'ordre demandant que les eſprits qui ont penſé

ſouvent à quelque objet, y repenſent plus facilement, & en ayent une idée plus claire & plus vive que ceux qui y ont peu penſé : la volonté de Dieu qui opere inceſſamment ſelon l'ordre, repreſente à leur eſprit, dés qu'il le ſouhaitent, l'idée claire & vive de cet objet. De ſorte que ſelon cette explication la memoire & les autres habitudes des pures intelligences, ne conſiſteroient pas dans une facilité d'operer qui réſultât de certaines modifications de leur être, mais dans un ordre immuable de Dieu, & dans un droit que l'eſprit acquiert ſur les choſes qui lui ont déja été ſoumiſes : & toute la puiſſance de l'eſprit dépendroit immédiatement & uniquement de Dieu ſeul ; la force ou la facilité d'agir que toutes les créatures trouvent dans leurs operations, n'étant en ce ſens que la volonté efficace du Créateur. Et je ne croi pas qu'on fût obligé d'abandonner cette explication à cauſes des mauvaiſes habitudes des pécheurs & des damnez. Car encore que Dieu faſſe tout ce qu'il y a de réel & de poſitif dans les actions des pécheurs, il eſt évident par les

choſes que j'ai dites dans le premier Eclairciſſement que Dieu n'eſt point Auteur du peché.

Cependant je croi, & je penſe devoir croire, qu'aprés l'action de l'ame il reſte dans ſa ſubſtance certains changemens qui la diſpoſent réellement à cette même action. Mais comme je ne les connois pas, je ne puis pas les expliquer ; car je n'ai point d'idée * claire de mon eſprit, dans laquelle je puis découvrir toutes les modifications dont il eſt capable. Je croi par des preuves de Theologie & non point par des preuves claires & évidentes, que la raiſon pour laquelle les pures intelligences voyent plus clairement les objets qu'ils ont déja conſiderez, que les autres, n'eſt pas préciſément & uniquement, parce que Dieu leur repreſente ces objets d'une maniere plus vive & plus parfaite, comme je viens de l'expliquer ; mais parce qu'ils ſont réellement plus diſpoſez à recevoir la même action de Dieu en eux. De même que la facilité à joüer des inſtrumens, qu'ont acquis certaines perſonnes, ne conſiſte pas préciſement en ce que

* Voyez l'éclairciſſement ſur le ch. 7 de la 2. part. du 3. liv.

les esprits animaux qui sont necessaires au mouvement des doigts, ont plus d'action & de force en eux que dans les autres hommes ; mais en ce que les chemins par où les esprits s'écoulent sont plus glissans & plus unis par l'habitude de l'exercice, ainsi que je l'ai expliqué dans le Chapitre que j'éclaircis. Cependant je demeure d'accord que tous les usages de la memoire & des autres habitudes, ne sont point absolument necessaires à ceux qui étant parfaitement unis à Dieu, trouvent en sa lumiere toutes sortes d'idées ; & en sa volonté toute la facilité d'agir qu'ils peuvent souhaiter.

VIII. ECLAIRCISSEMENT.

Sur le Chapitre ſeptiéme du deuxiéme Livre.

Réduction des preuves & des explications que j'ai données du peché originel. Avec les réponſes aux objections qui m'ont paru les plus fortes.

AFIN de répondre avec ordre aux difficultez qui peuvent naître dans l'eſprit touchant le peché originel, & la maniere dont il paſſe des peres aux enfans, je croi devoir repreſenter en peu de paroles ce que j'ai dit ſur ce ſujet en pluſieurs endroits de la *Recherche de la Verité*. Voici donc mes principales preuves. Je les ai diſpoſées d'une façon particuliere, afin de les rendre plus ſenſibles à ceux qui voudont s'y appliquer.

I.

Dieu veut l'ordre dans ſes Ouvrages: Ce que nous concevons clairement être conforme à l'ordre, Dieu

le veut ; & ce que nous concevons clairement être contraire à l'ordre, Dieu ne le veut pas. Cette vérité certaine par le ſentiment interieur de la conſcience, eſt évidente à tous ceux qui peuvent conſiderer d'une vûë fixe & épurée l'Etre infiniment parfait qui renferme cet * ordre immuable, la loi de toutes les intelligences, & de Dieu-même. Rien ne peut les troubler ny les ébranler ſur cela : & ils voyent clairement que toutes les difficultez qu'on peut former contre ce principe, ne viennent que de l'ignorance où l'on eſt de ce qu'il ſeroit neceſſaire de ſçavoir * pour les reſoudre, que de la fauſſe ou imparfaite idée que nous avons de la providence Divine.

* J'explique cy-deſſus dans le roéclairciſſement ce que c'eſt que l'ordre immuable.

*Voyez dans les entretiens ſur la Metaphyſique ce qui regarde la providence.

II.

Dieu n'a point d'autre fin que lui-même dans ſes operations. L'ordre le veut.

III.

Dieu fait & conſerve l'eſprit de l'homme, afin qu'il s'occupe de lui, qu'il le connoiſſe & qu'il l'aime ; car

Dieu eſt la fin de ſes Ouvrages. L'ordre le demande ainſi. Dieu ne peut pas vouloir qu'on aime ce qui n'eſt point aimable, ou que ce qui eſt le moins aimable ſoit le plus aimé. Ainſi il eſt évident que la nature eſt corrompuë & dans le deſordre, puiſque l'eſprit eſt naturellement porté à aimer les corps qui ne ſont point aimables, ou n'ont nulle efficace pour agir en lui, & qu'il les aime ſouvent plus que Dieu-même. Le peché originel, ou le dereglement de la nature n'a donc pas beſoin de preuve : car chacun ſent aſſez en ſoi-même une loi qui le captive & qui le déregle, & une loi qui n'eſt point établie de Dieu, puiſqu'elle eſt contraire à l'ordre immuable de la juſtice qui eſt la regle inviolable de toutes ſes volontez.

IV.

Cependant l'homme avant ſa chûte étoit averti par des ſentimens prévenans, & non par des connoiſſances claires, s'il devoit s'unir aux corps qui l'environnoient, ou s'en ſeparer. L'ordre le veut. C'eſt un deſordre que l'eſprit ſoit obligé de s'appli-

quer aux corps : Il peut leur être uni, mais il n'eſt pas fait pour eux. Il doit donc connoître Dieu, & ſentir les corps. De plus, comme les corps ſont incapables d'être ſon bien, l'eſprit ne pourroit s'unir à eux qu'avec peine ; s'il ne faiſoit que les connoître tels qu'ils ſont, ſans ſentir en eux ce qui n'y eſt pas. Ainſi le faux bien doit être diſcerné par un ſentiment prévenant pour être aimé par un amour d'inſtinct : & le vrai bien doit être connu par une connoiſſance claire, pour être aimé d'un amour libre & raiſonnable. Enfin Dieu fait & conſerve l'homme afin qu'il le connoiſſe & qu'il l'aime. Donc la capacité de ſon eſprit ne doit point être remplie, ni même partagée malgré lui par la connoiſſance des figures, & des conſigurations infinies des corps qui l'environnent, ni de celui qu'il anime. Cependant afin de ſçavoir par une connoiſſance claire, ſi un tel fruit en un tel tems eſt propre à la nourriture du corps, il faudroit apparemment ſçavoir tant de choſes, & faire tant de raiſonnemens, que l'eſprit le plus étendu y ſeroit entiérement occupé.

V.

V.

Mais, quoique le premier homme fût averti par des ſentimens prévenans, s'il devoit faire ou ne pas faire uſage des corps qui l'environnoient, il n'étoit point agité par des mouvemens involontaires ou rebelles : il effaçoit même de ſon eſprit les idées des choſes ſenſibles lorſqu'il le vouloit, ſoit qu'il en usât ou non : car l'ordre le veut. L'eſprit peut être uni au corps, mais il n'en doit pas être dépendant : il doit lui commander. De plus, tout l'amour que Dieu met en nous, doit ſe terminer à lui: Car Dieu ne produit rien en nous qui ne ſoit pour lui. Enfin les corps ne ſont point aimables : ils ſont au deſſous de ce qui eſt en nous capable d'aimer. Donc dans la premiere inſtitution de la nature, les corps ne pouvoient tourner l'eſprit vers eux, ni le porter à les conſiderer & à les aimer comme des biens.

VI.

Les corps qui nous environnent, n'agiſſent dans nôtre ame que lorſ-

qu'ils produiſent quelques mouvemens dans nôtre corps, & que ces mouvemens ſe communiquent juſqu'à la principale partie du cerveau. Car c'eſt ſelon les changemens qui arrivent dans cette partie, que l'ame change elle-même, & qu'elle ſe trouve agitée par les objets ſenſibles. Je l'ai aſſez prouvé, & l'experience le démontre. Cela ſuppoſé, il eſt clair par l'article precedent que le premier homme arrêtoit, lorſqu'il le vouloit, les mouvemens qui ſe communiquoient à ſon corps, ou pour le moins ceux qui ſe communiquoient à la principale partie de ſon cerveau. L'ordre le vouloit ainſi, & par conſequent celui dont la volonté eſt toûjours conforme à l'ordre, & ne peut rien contre l'ordre, quoiqu'elle ſoit toute-puiſſante. Ainſi l'homme pouvoit en certaines rencontres ſuſpendre la loi naturelle de la communication des mouvemens, puiſqu'il étoit ſans concupiſcence, & qu'il ne ſentoit point en lui de mouvemens involontaires & rebelles.

VII.

Mais le premier homme ayant peché, a perdu ce pouvoir. L'ordre le veut encore. Car il n'eſt pas juſte qu'en faveur d'un pecheur & d'un rebelle, il y ait dans la loi generale de la communication des mouvemens, d'autres exceptions que celles qui ſont abſolument neceſſaires à la conſervation de nôtre vie & de la ſocieté civile. Ainſi le corps de l'homme étant inceſſamment ébranlé par l'action des objets ſenſibles, & ſon ame étant agitée par tous les ébranlemens de la partie principale de ſon cerveau ; il eſt dépendant du corps auquel il avoit été ſeulement uni, & auquel il commandoit avant ſon peché.

VIII.

Or voici comme le premier homme a pû pecher. Il eſt naturel d'aimer le plaiſir & de le goûter ; & cela n'étoit point défendu à Adam. Il en eſt de même de la joïe : on peut ſe réjoüir à la vûë de ſes perfections naturelles ; cela n'eſt point mauvais en ſoi. L'homme étoit fait pour

être heureux, & c'eſt le plaiſir & la joïe qui rendent actuellement heureux & content. Le premier homme goûtoit donc du plaiſir dans l'uſage des biens ſenſibles. Il ſentoit auſſi de la joïe à la vûë de ſes perfections : car on ne peut ſe conſiderer comme heureux ou comme parfait, ſans en reſſentir de la joïe. Mais il ne ſentoit point de ſemblables plaiſirs dans ſon devoir. Car quoiqu'il connût que Dieu étoit ſon bien, il ne le ſentoit pas, comme je l'ai * prouvé en pluſieurs endroits. Ainſi la joïe qu'il pouvoit trouver dans ſon devoir, n'étoit pas fort ſenſible. Ces choſes ſuppoſées. Comme le premier homme n'avoit pas une capacité d'eſprit infinie, ſon plaiſir ou ſa joïe diminuoit la vûë claire de ſon eſprit, laquelle lui faiſoit connoître que Dieu étoit ſon bien, la cauſe unique de ſa joïe & de ſes plaiſirs, & qu'il ne devoit aimer que lui. Car le plaiſir eſt dans l'ame, & il la modifie. De ſorte qu'il remplit la capacité que nous avons de penſer, à proportion qu'il nous touche & qu'il nous agite. C'eſt une choſe que nous apprenons par ex-

* Voyez l'éclairciſſement ſur le 5 ch.

perience ou par le ſentiment interieur que nous avons de nous-mêmes. On peut donc concevoir que le premier homme ayant peu à peu laiſſé partager ou remplir la capacité de ſon eſprit par le ſentiment vif d'une joïe preſomptueuſe, ou peut-être par quelque amour ou quelque plaiſir ſenſible; la preſence de Dieu & la penſée de ſon devoir ſe ſont effacées de ſon eſprit, pour avoir negligé de ſuivre courageuſement ſa lumiere dans la recherche de ſon vrai bien. Ainſi s'étant diſtrait, il a été capable de tomber : car ſa principale grace actuelle étoit ſa lumiere, ou la connoiſſance claire de ſon devoir; puiſque alors il n'avoit pas beſoin des délectations prévenantes, qui nous ſont maintenant neceſſaires pour reſiſter à la concupiſcence.

IX.

Et il faut remarquer que ni les ſentimens prévenans qu'Adam reſſentoit dans l'uſage des biens du corps, ni la joïe qu'il trouvoit à conſiderer ſon bonheur ou ſa per-

fection, ne ſont point veritablement cauſe de ſa chute : car il ſçavoit bien qu'il n'y avoit que Dieu qui fût capable de lui faire ſentir du plaiſir ou de la joïe. Ainſi il devoit l'aimer uniquement, puiſqu'il ne faut aimer que la veritable cauſe de nôtre bonheur. Comme rien ne troubloit la connoiſſance & la lumiere du premier homme, lorſqu'il vouloit la conſerver toute pure ; il pouvoit & il devoit effacer de ſon eſprit tous les ſentimens qui le partagoient & qui le mettoient en quelque danger de ſe diſtraire, & de perdre de vûë celui qui l'éclairoit & qui le fortifioit. Il ſe devoit bien ſouvenir, que ſi Dieu ne ſe faiſoit pas vivement ſentir à lui comme bon, mais ſeulement connoître comme tel, c'étoit afin qu'il méritât plus promptement ſa recompenſe par l'uſage continuel de ſa liberté.

Suppoſant donc qu'Adam & Eve ayent peché, & qu'enſuite de leur peché ils ayent ſenti en eux-mêmes des mouvemens involontaires & rebelles ; Je dis que leurs enfans devoient naître pecheurs, & ſujets comme eux aux mouvemens de la

concupiſcence. Voici mes raiſons.

X.

J'ay prouvé fort au long dans le Chapitre * à l'occaſion duquel j'écris ceci, qu'il y a une telle communication entre le cerveau de la mere & celui de ſon enfant, que tous les mouvemens & toutes les traces qui ſe font dans le cerveau de la mere, s'excitent dans celui de l'enfant. Ainſi comme l'ame de l'enfant eſt unie à ſon corps dans le même moment qu'elle eſt créée, à cauſe que c'eſt la conformation du corps qui oblige Dieu, en conſequence de ſes volontez generales, à lui donner une ame pour l'*informer*: il eſt évident, que dans le même inſtant que cette ame eſt créée, elle a des inclinations corrompuës, & qu'elle eſt tournée vers les corps; puiſqu'elle a dés ce moment les inclinations qui répondent aux mouvemens, qui ſont actuellement dans le cerveau auquel elle eſt unie.

XI.

Mais parce que c'eſt un deſordre que l'eſprit ſoit tourné vers les corps, & qu'il les aime ; l'enfant eſt pecheur & dans le déſordre dés qu'il eſt créé. Dieu qui aime l'ordre, le hait en cet état. Cependant ſon peché n'eſt pas libre : C'eſt ſa mere qui l'a conçû dans l'iniquité, à cauſe de la communication qui eſt établie par l'ordre de la nature entre le cerveau de la mere & celui de ſon enfant : car ce n'eſt que par le corps, que par la generation, que l'ame qui ne s'engendre point, ſe corrompt & contracte le peché originel.

XII.

Or cette communication du cerveau de la mere avec celui de l'enfant eſt tres-bonne dans ſon inſtitution pour pluſieurs raiſons : 1°. Parce qu'elle eſt utile, & peut-être neceſſaire à la conformation du *fœtus*. 2°. Parce que l'enfant pouvoit par ſon moyen avoir quelque commerce avec ſes parens : car il étoit juſte

qu'il ſçût de qui il tenoit le corps qu'il animoit. Enfin l'enfant ne pouvoit que par le moyen de cette communication ſçavoir ce qui ſe paſſoit au dehors, & ce qu'il en devoit penſer. Ayant un corps, il devoit avoir des penſées qui y euſſent rapport, & n'être pas privé de la vûë des Ouvrages de Dieu entre leſquels il vivoit. Il y a apparemment bien d'autres raiſons de cette communication que celles que j'apporte ; mais celles-ci ſuffiſent pour la juſtifier, & pour mettre à couvert de tout reproche la conduite de celui, dont toutes les volontez ſont neceſſairement conformes à l'ordre.

XIII.

Cependant il n'eſt pas conforme à l'ordre, que l'enfant s'il étoit juſte, reçût malgré lui les traces des objets ſenſibles. Et ſi l'ame des enfans étoit créée un ſeul moment avant que d'être unie à ſon corps, ſi elle étoit un ſeul moment dans l'innocence ou dans l'ordre, elle auroit de plein droit & par la neceſſité de l'ordre immuable ou de la loi éternelle, le

pouvoir de ſuſpendre cette communication ; de même que le premier homme avant ſon peché arrêtoit, lorſqu'il le vouloit, les mouvemens qui s'excitoient en lui ; car enfin l'ordre immuable veut que le corps obéïſſe à l'eſprit. Mais comme l'ame des enfans n'a jamais été agréable à Dieu, il n'a jamais été juſte que Dieu changeât en leur faveur la loi de la communication des mouvemens. Ainſi il eſt juſte que les enfans naiſſent pécheurs & dans le déſordre. Et la cauſe de leur peché n'eſt point l'ordre de la nature ; cet ordre eſt juſte & ſagement établi. Mais c'eſt le peché de ceux dont ils tirent leur origine. C'eſt en ce ſens qu'il n'eſt pas juſte qu'un pere pecheur faſſe des enfans plus parfaits que lui, ni qu'ils ayent un pouvoir ſur leur corps, que leur mere n'a point ſur le ſien.

XIV.

Il eſt vrai qu'aprés le peché d'Adam qui renverſe & qui corrompt toutes choſes, Dieu pouvoit, en changeant quelque choſe dans l'ordre de la nature, remedier au déſordre que

ce peché avoit cauſé. Mais Dieu ne change pas ainſi ſes volontez. Il ne veut rien qui ne ſoit juſte. Ce qu'il veut une fois, il le veut toûjours, il ne ſe corrige pas ; il ne ſe repent pas ; il veut conſtamment. Ses decrets éternels ne dépendent pas de l'inconſtance de la volonté d'un homme, il n'eſt pas juſte qu'ils y ſoient ſoûmis.

XV.

Mais, s'il eſt permis de penetrer dans les conſeils de Dieu, & de dire ce qu'on penſe ſur les motifs qu'il a pû avoir pour établir l'ordre que je viens de déduire, & pour permettre le peché* du premier homme ; il me ſemble qu'on ne peut avoir de ſentiment plus digne de la grandeur de Dieu, & plus conforme à la Religion & à la raiſon, que de croire que le principal deſſein de Dieu dans ſes opérations au dehors, c'eſt l'Incarnation de ſon Fils ; que Dieu a établi l'ordre de la nature, & permis le déſordre qui y eſt arrivé pour favoriſer ce grand Ouvrage : qu'il a permis que tous les hommes fuſſent aſſujettis au peché, afin que nul hom-

* Voyez le 2. & le 5. Entretiens des *Converſations Chrétiennes*, de l'édition de Paris en 1702.

* Aug. in Jul. lib. 6. ch. 3.

me * ne ſe glorifiât en ſoi-même; & qu'il laiſſe même la concupiſcence dans les plus parfaits, afin qu'ils n'ayent point de vaine complaiſance en eux-mêmes. Car lors qu'on conſidére la perfection de ſon être, il eſt difficile de ſe mépriſer; ſi l'on ne voit en même-temps, & ſi l'on n'aime le ſouverain bien, en la préſence duquel toute notre perfection & toute notre grandeur ſe diſſipe & s'anéantit.

J'avouë que la concupiſcence peut être le ſujet de notre merite, & qu'il eſt tres-juſte que l'eſprit ſuive pour un temps l'ordre avec peine, afin de mériter d'y être éternellement ſoûmis avec plaiſir. Je veux que ce ſoit en partie dans cette vûë que Dieu ait permis la concupiſcence, aprés avoir prévû le peché. Mais la concupiſcence n'étant point abſolument neceſſaire pour mériter, ſi Dieu l'a permiſe, c'eſt qu'il a voulu qu'on ne pût faire le bien ſans le ſecours que Jeſus-Chriſt nous a mérité, & que l'homme ne pût ſe glorifier en ſes propres forces. Car il eſt viſible que l'homme ne peut combattre contre ſoi-même & ſe vaincre, s'il n'eſt ani-

mé de l'eſprit de Jeſus-Chriſt ; de ce ſecond Adam, qui comme chef des Fidéles, leur inſpire des ſentimens tout oppoſez à ceux de la concupiſcence qu'ils ont tirée du premier. Car Jeſus-Chriſt nous a été donné de Dieu pour être, dit ſaint Paul, * *notre ſageſſe, notre juſtice, notre ſanctification & notre rédemption ; afin que celui qui ſe glorifie ne le faſſe que dans le Seigneur.* * 1. aux Cor. ch. 1.

XVI.

Suppoſant donc que les enfans naiſſent avec la concupiſcence, il eſt évident qu'ils ſont veritablement peheurs, puiſque leur cœur eſt tourné vers les corps autant qu'il en eſt capable. Il n'y a encore dans leur volonté que l'amour naturel, & cet amour eſt déréglé. Ainſi il n'y a rien en eux que Dieu puiſſe aimer, puiſque Dieu ne peut aimer le déſordre.

XVII.

Mais lors qu'ils ont été regenerez en Jeſus-Chriſt, c'eſt à dire, lorſque leur cœur a été tourné vers Dieu, ou

par un mouvement actuel d'amour, ou plûtoſt par une habitude, ou une diſpoſition intérieure ſemblable à celle qui demeure aprés un acte parfait d'amour de Dieu : Alors la concupiſcence n'eſt plus * peché en eux; car elle n'eſt plus ſeule dans leur cœur, elle n'y domine plus. L'amour habituel, qui reſte en eux par la grace du Baptême en Jeſus-Chriſt eſt plus libre ou plus fort que celui qui eſt en eux par la concupiſcence qu'ils ont d'Adam. Ils ſont ſemblables aux Juſtes qui ſans perdre leur juſtice ſuivent pendant le ſommeil les mouvemens de la concupiſcence; ils ne perdent point la grace de leur Baptême, car ils ne conſentent point librement à ces mouvemens.

* Aug. de nupt. & conc. ch. 25.

XVIII.

Et l'on ne doit pas trouver fort étrange, ſi je dis qu'il ſe peut même faire que les enfans dans le temps qu'on les baptiſe, aiment Dieu d'un amour libre. Car, puiſque le ſecond Adam eſt contraire au premier; pourquoy dans le temps de la regeneration ne pourroit-il pas délivrer les

enfans de la ſervitude de leur corps, à laquelle ils ne ſont ſujets qu'à cauſe du premier Adam ; afin qu'étant éclairez & excitez par une grace vive & efficace à aimer Dieu, ils l'aiment tous d'un amour libre & raiſonnable, ſans que le premier Adam les en empêche. On ne remarque pas, dira-t-on, que leur corps ceſſe un ſeul moment d'agir ſur leur eſprit. Mais doit-on s'étonner de ce qu'on ne voit pas ce qui n'eſt pas viſible? Il ne faut qu'un inſtant pour faire cet acte d'amour qui change le cœur. Et comme cet acte peut ſe former dans l'ame ſans qu'il s'en faſſe de traces dans le cerveau, il ne faut pas s'étonner ſi les enfans ne s'en ſouviennent jamais, car on n'a point de memoire des choſes dont le cerveau ne garde point de traces.

XIX.

Saint Paul nous apprend que le vieil homme ou la concupiſcence eſt crucifiée avec Jeſus-Chriſt, & que nous ſommes morts & enſevelis avec lui par le Batême. N'eſt-ce point qu'alors nous ſommes délivrez de

l'effort que le corps fait sur l'esprit, & que la concupiscence est comme morte en ce moment ? Il est vrai qu'elle revit : mais ayant été détruite, & ayant laissé les enfans en état d'aimer Dieu, elle ne peut plus leur faire de mal, quoiqu'elle revive en eux. Car quand il y a deux amours dans un cœur, un naturel & l'autre libre ; l'ordre veut qu'on n'ait égard qu'à celui qui est libre. Et, si les enfans dans le Batême aimoient Dieu par un acte qui ne fût point libre en aucune maniere, aimant ensuite les corps par plusieurs actes de même espece ; Dieu ne pourroit peut-être pas selon l'ordre, avoir plus d'égard à un seul acte qu'à plusieurs, qui seroient tous naturels & sans liberté. Ou plûtôt si ces amours contraires étoient égaux en force, il devroit avoir égard à celui qui seroit le dernier : par la même raison, que quand il y a eu successivement dans un cœur deux amours libres contraires entre eux, Dieu a toûjours égard au dernier, puisque la grace se perd par un seul peché mortel.

XX.

Toutefois on ne peut & on ne doit pas nier que Dieu ne puiſſe ſans ſuſpendre la domination du corps ſur l'eſprit de l'enfant, le rendre juſte, ou tourner ſa volonté vers lui, en mettant dans ſon ame une diſpoſition * pareille à celle qui reſte aprés un mouvement actuel de l'amour de Dieu. Cette maniere d'agir ne paroît peut-être pas ſi naturelle que l'autre : car on ne conçoit pas clairement ce que peuvent être ces diſpoſitions qui reſteroient. Mais il ne faut pas s'en étonner ; car n'ayant point d'idée claire de l'ame, ainſi que je l'ai * prouvé ailleurs, on ne doit pas s'étonner ſi l'on ne connoît pas toutes les modifications dont elle eſt capable. Cependant l'eſprit ne peut être pleinement ſatisfait des choſes qu'il ne conçoit pas clairement. Il faut, ce ſemble, un miracle extraordinaire pour donner à l'ame ces diſpoſitions ſans acte precedent. Cela ne ſe peut faire par les voïes qui paroiſſent les plus ſimples. Au lieu que le ſecond Adam, faiſant

* Voyez le 7 éclairciſſement.

* Voyez le ch. 7. de la 2. part. du 3. liv. & ſon éclairciſſement.

pour un moment dans l'eſprit de l'enfant que l'on batiſe, le contraire de ce que le premier y produiſoit auparavant ; il ſuffit pour le regenerer que Dieu agiſſe en lui par les voïes ordinaires, ſelon leſquelles il ſantifie les adultes. Car l'enfant n'ayant point en ce moment de ſentimens ni de mouvemens qui partagent la capacité qu'il a de penſer & de vouloir, rien ne l'empêche de connoître & d'aimer ſon vrai bien. Je n'en dis pas davantage, parce qu'il n'eſt pas neceſſaire de ſçavoir préciſement, comment ſe fait la regeneration des enfans, pourvû qu'on admette en eux une veritable regeneration, ou une juſtification interieure & réelle, cauſée, ſi on le veut, par les actes qui accompagnent le Sacrement, mais plûtôt par les habitudes de la Foi, de l'Eſperance & de la Charité infuſes dans l'ame ſans actes precedens. Si je propoſe une Explication ſi contraire aux Préjugez, c'eſt afin de contenter ceux-là mêmes, qui rejettent quoique ſans raiſon, les habitudes ſpirituelles, & de leur prouver la poſſibilité de la regeneration dans les enfans, car *l'imputa-*

tion me paroît renfermer une contradiction manifeſte. Dieu ne peut pas regarder comme juſtes, & aimer actuellement des créatures qui ſont actuellement dans le deſordre ; quoiqu'il puiſſe à cauſe de Jeſus-Chriſt, avoir deſſein de les remettre dans l'ordre, de les aimer lorſqu'ils y ſeront rentrez.

OBJECTIONS.

CONTRE LES PREUVES & les explications du peché Originel.

I. OBJECTION.

CONTRE LE PREMIER ARTICLE.

DIEU veut l'ordre, il eſt vrai : mais c'eſt ſa volonté qui le fait : elle ne le ſuppoſe point. Tout ce que Dieu veut eſt dans l'ordre, par cette ſeule raiſon, que Dieu le veut. Si Dieu veut que les eſprits ſoient ſoûmis aux corps, qu'ils les aiment & les craignent ; ce n'eſt point un déſordre que cela ſoit ainſi. Si Dieu

A chaque objection il faut revoir l'art contre lequel elle eſt faite.

vouloit que 2. fois 2. ne fuſſent pas 4. on ne mentiroit point en diſant que 2. fois 2. ne ſont point 4 : ce ſeroit une verité. Dieu eſt le principe de toute vérité : il eſt le maître de tout ordre : il ne ſuppoſe rien, ni vérité, ni ordre : il fait tout.

Réponſe.

Tout eſt donc renverſé. Il n'y a plus de ſcience, plus de Morale, plus de preuves inconſtables de la Religion. Cette conſequence eſt claire à celui qui ſuit pied à pied ce faux principe, que Dieu produit l'ordre & la vérité par une volonté entierement libre. Mais ce n'eſt peut-être pas là répondre pour certaines gens.

* Voyez-cy-deſſous l'éclairciſſ ſur la nature des idées.

Je réponds donc, que Dieu ne peut rien faire ni rien vouloir ſans connoiſſance ; qu'ainſi ſes volontez ſuppoſent quelque choſe : mais ce qu'elles ſuppoſent n'eſt rien de créé. L'ordre, la vérité, la ſageſſe éternelle, eſt l'exemplaire de tous les ouvrages de Dieu : & cette ſageſſe n'eſt point faite. Dieu qui fait tout ne la fit jamais, quoiqu'il l'engendre toûjours par la neceſſité de ſon être.

Tout ce que Dieu veut eſt dans l'ordre, par cette ſeule raiſon que Dieu le veut : je l'avoüe. Mais c'eſt que Dieu ne peut agir contre lui-même, contre ſa ſageſſe & ſa lumiere. Il peut bien ne rien produire au dehors : mais s'il veut agir, il ne le peut que ſelon l'ordre immuable de la ſageſſe qu'il aime neceſſairement : car la Religion & la raiſon m'apprennent qu'il ne fait rien ſans ſon Fils, ſans ſon Verbe, ſans ſa ſageſſe. Ainſi je ne crains point de dire que Dieu ne peut pas vouloir poſitivement que l'eſprit ſoit ſoûmis au corps ; parce que cette ſageſſe, ſelon laquelle Dieu veut tout ce qu'il veut, me fait clairement connoître que cela eſt contre l'ordre. Et je le vois clairement dans cette même Sageſſe, parce qu'elle eſt la Raiſon ſouveraine & univerſelle, à laquelle tous les eſprits participent, pour laquelle toutes les intelligences ſont créées, par laquelle tous les hommes ſont raiſonnables. Car nul homme n'eſt à ſoi-même ſa raiſon, ſa lumiere, ſa ſageſſe ; ſi ce n'eſt peut-être, lorſque ſa raiſon eſt une raiſon particuliere, ſa lumiere une fauſſe lueur, ſa ſageſſe une folie.

Comme la plûpart des hommes ne ſçavent pas diſtinctement, qu'il n'y a que la Sageſſe Eternelle qui les éclaire, & que les idées intelligibles qui ſont l'objet immédiat de leur eſprit, ne ſont point créées; ils s'imaginent que les loix éternelles & les veritez immuables ſont établies telles par une volonté libre de Dieu : Et c'eſt ce qui a fait dire à M. Deſcartes, que Dieu a pû faire que 2 fois 4. ne fuſſent pas 8. & que les trois angles d'un triangle ne fuſſent pas égaux à deux droits, parce *qu'il n'y a point d'ordre*, dit-il, *point de loi, point de raiſon de bonté & de verité qui ne dépende de Dieu*; & que c'eſt lui *qui de toute éternité a ordonné & établi comme ſouverain Legiſlateur les veritez éternelles.* Ce ſçavant homme ne prenoit pas garde qu'il y a un ordre, une loy, une raiſon ſouveraine que Dieu aime neceſſairement, qui lui eſt coéternelle, & ſelon laquelle il eſt néceſſaire qu'il agiſſe, ſuppoſé qu'il veüille agir. Car Dieu eſt indifférent dans ce qu'il fait au dehors, mais il n'eſt pas indifférent, quoique parfaitement libre, dans la maniére dont il le fait; il agit

Réponſe aux ſixiémes objections contre les Meditations, art 6. art. 8. Lett 63. du 3. vol.

toûjours de la maniére la plus ſage & la plus parfaite qui ſe puiſſe ; il ſuit* toûjours l'ordre immuable & neceſſaire. Ainſi Dieu peut ne point faire d'eſprits ni de corps, mais s'il crée ces deux genres d'êtres, il les doit créer par les voyes les plus ſimples, & les ranger dans un ordre parfait. Il peut, par exemple, unir les eſprits aux corps, mais je ſoûtiens qu'il ne peut point les y aſſujettir ; ſi en conſéquence de l'ordre qu'il ſuit toûjours, le peché des eſprits ne l'oblige à en uſer de la ſorte, ainſi que j'ai déja expliqué dans l'article ſeptiéme, & dans le premier éclairciſſement vers la fin.

* Voyez l'éclairciſſement du ch. 6. de la 2. part. du 3. liv. ou le 9. des Entretiens ſur la Metaphyſique.

Pour prévenir quelques inſtances qu'on pourroit me faire, je croi devoir dire, que les hommes ont tort de ſe conſulter eux-mêmes, lorſqu'ils veulent ſçavoir ce que Dieu peut faire ou vouloir. Ils ne doivent pas juger de ſes volontez par le ſentiment interieur qu'ils ont de leurs propres inclinations. Ils feroient ſouvent un Dieu injuſte, cruel, pecheur, pour le faire ſouverainement puiſſant. Ils doivent ſe défaire du principe general de leurs préjugez, qui leur fait

juger de toutes choſes par rapport à eux. Ils ne doivent attribuer à Dieu que ce qu'ils conçoivent clairement être renfermé dans l'idée de l'être infiniment parfait : car il ne faut juger des choſes que par des idées claires. Alors le Dieu qu'ils adoreront ne ſera point ſemblable à ceux de l'antiquité, qui étoient cruels, adulteres, voluptueux, comme les perſonnes qui les avoient imaginez. Il ne ſera pas même ſemblable à celui de quelques Chrétiens, qui pour le faire auſſi puiſſant que le pecheur ſouhaite d'être, lui donne le pouvoir abſolu d'agir contre tout ordre, de laiſſer le peché impuni, & de condamner à des peines éternelles, des perſonnes quelque juſtes & quelque innocentes qu'elles puiſſent être.

SECONDE OBJECTION

CONTRE LE PREMIER ARTICLE.

Si Dieu veut l'ordre, qui fait les monſtres je ne dis pas parmi les hommes, car ils ont peché, mais parmi les animaux & les plantes? Quelle eſt la cauſe de la corruption generale de

de l'air laquelle engendre tant de maladies? Par quel ordre eſt-ce que les ſaiſons ſe déréglent, & que le Soleil ou la gelée brûle les fruits de la terre? Eſt-ce agir avec ſageſſe & avec ordre que de donner à un animal des parties entierement inutiles, & que de faire geler des fruits aprés les avoir tout formez? N'eſt-ce pas plûtoſt que Dieu fait ce qu'il lui plaît, & que ſa puiſſance eſt au deſſus de tout ordre & de toute regle? Car, pour parler des choſes de plus grande conſéquence que de quelques fruits, dont il eſt permis de faire ce que l'on veut; la terre dont Dieu fait des vaſes de colere, eſt la même que celle dont il fait de vaſes de miſericorde. On a vû ſouvent l'injuſtice ſur le Thrône, la vertu cruellement opprimée, & l'impiété dans une proſperité continuelle.

Réponſe.

Voilà de ces difficultez qui ne ſont propres qu'à obſcurcir la verité, parce qu'elles ne naiſſent que des ténébres de l'eſprit. On ſçait que Dieu eſt juſte; on voit que les mé-

chans ſont heureux ; doit-on nier ce qu'on voit, doit-on douter de ce qu'on ſçait ; à cauſe qu'on ſera peut-être aſſez ſtupide pour ne pas ſçavoir, & aſſez libertin pour ne pas croire ce que la Religion nous apprend des peines futures ? De même on ſçait que Dieu eſt ſage, & qu'il ne fait rien que de bien ; on voit des monſtres, ou des ouvrages defectueux. Que croira-t-on ? Que Dieu s'eſt trompé, ou que ces monſtres ne ſont point de lui. Certainement ſi l'on a du ſens & de la fermeté d'eſprit, on ne croira ni l'un ni l'autre ; car il eſt évident que Dieu fait tout, & qu'il ne peut rien faire qui ne ſoit autant parfait qu'il le peut être, par rapport à la ſimplicité & au petit nombre des moyens, dont il ſe ſert & doit ſe ſervir pour former ſon ouvrage. Il faut ſe tenir ferme à ce qu'on voit, ſans ſe laiſſer ébranler par des difficultez qu'il eſt impoſſible de réſoudre, lorſque c'eſt notre ignorance qui eſt cauſe de cette impoſſibilité. Si l'ignorance forme des difficultez, & ſi de pareilles difficultez renverſent les ſentimens les mieux établis, qu'y aura-t-il de cer-

tain parmi des hommes qui ne ſçavent pas toutes choſes ? Quoi, les lumieres les plus éclatantes ne pourront pas diſſiper les moindres tenebres ; & les tenebres les plus legeres obſcurciront les lumieres les plus claires & les plus vives ?

Mais quoi qu'on ſe puiſſe diſpenſer de répondre à de ſemblables difficultez, ſans affoiblir le principe que l'on a établi, cependant il eſt bon que l'on ſçache qu'elles ne ſont pas ſans réponſe. Car l'eſprit de l'homme eſt ſi injuſte dans ſes jugemens, qu'il pourroit peut-être préferer des ſentimens, qui ſemblent être des ſuites de ces difficultez imaginaires, à des veritez conſtantes, deſquelles on ne peut douter que lorſque l'on en veut douter, & que dans ce deſſein on ceſſe de les conſiderer. Je dis donc que Dieu veut * l'ordre, quoiqu'il y ait des monſtres ; & que c'eſt même à cauſe que Dieu veut & agit toûjours ſelon l'ordre immuable de ſes perfections, qu'il y a des monſtres. En voicy la raiſon :

* Voyez dans les *Entretiens ſur la Metaphyſique* ce qu'il regarde la providence. *Entretien 9 & ſuiv.*

L'ordre demande que les loix de la nature, par leſquelles Dieu produit cette varieté infinie qui ſe trou-

ve dans le monde, ſoient tres-ſimples & en tres-petit nombre, telles qu'elles ſont en effet; car cette conduite porte le caractere d'une ſageſſe infinie. Or c'eſt la ſimplicité de ces loix generales, qui en certaines rencontres particulieres, & à cauſe de la diſpoſition du ſujet, produit des mouvemens irréguliers, ou plûtoſt des arrangemens monſtrueux; & par conſéquent c'eſt à cauſe que Dieu veut l'ordre qu'il y a des monſtres. Ainſi Dieu ne veut pas poſitivement ou directement qu'il y ait des monſtres: mais il veut poſitivement, certaines loix de la communication des mouvemens, deſquelles les monſtres ſont des ſuites neceſſaires; & il veut ces loix, à cauſe qu'étant tres-ſimples, elles ne laiſſent pas d'être capables de produire cette varieté de formes que l'on ne peut trop admirer.

Par exemple, en conſéquence des loix generales de la communication des mouvemens, il y a des corps qui ſont pouſſez vers le centre de la terre. Le corps d'un homme ou d'un animal eſt un de ces corps; ce qui le ſoûtient en l'air fond ſous ſes pieds.

Eſt-il juſte & dans l'ordre que Dieu change ſes volontez generales pour ce cas particulier ? Certainement cela ne paroît pas vrai-ſemblable. Il faut donc que cet animal ſe briſe le corps ou s'eſtropie. On doit raiſonner de même de la generation des monſtres.

L'ordre veut bien que tous les êtres ayent ce qui eſt neceſſaire pour leur conſervation, & pour la propagation de leur eſpece ; pourvû que cela ſe puiſſe faire par des voyes ſimples & dignes de la ſageſſe de Dieu. Auſſi voyons-nous que les animaux & les plantes mêmes, ont des moyens generaux pour ſe conſerver & pour continuer leur eſpece ; & ſi quelques animaux en manquent dans certaines rencontres particulieres, c'eſt que les loix generales ſelon leſquelles ils ont été produits, ne l'ont pû permettre, à cauſe que ces loix ne les regardent pas ſeuls, mais qu'elles regardent generalement tous les êtres, & qu'il faut préferer les avantages publics aux particuliers.

Il eſt évident que ſi Dieu ne faiſoit qu'un animal, il ne le feroit pas mon-

ſtrueux. Mais l'ordre voudroit que Dieu ne fiſt pas cet animal par les mêmes loix par leſquelles il produit preſentement tous les autres. Car l'action de Dieu doit être proportionnée à ſon deſſein. Dieu par les loix de la nature ne veut pas faire un ſeul animal, il veut faire un monde: & il le doit faire par les voïes les plus ſimples, comme l'ordre le demande. Il ſuffit donc que ce monde ne ſoit point monſtrueux, ou que les effets generaux ſoient dignes des loix generales, afin qu'on ne puiſſe rien reprendre dans la conduite de Dieu.

Si Dieu avoit établi des loix particulieres pour les changemens particulieres, ou s'il avoit mis dans chaque choſe une *nature* ou un principe particulier de tous les mouvemens qui lui arrivent; j'avouë qu'il ſeroit difficile de juſtifier ſa ſageſſe contre tant de déreglemens viſibles. Il faudroit peut-être avoüer ou que Dieu ne veut pas l'ordre, ou qu'il ne ſçait ou ne peut pas remedier au deſordre. Car enfin il ne me paroît pas poſſible d'allier le nombre preſque infini des cauſes ſecondes, ou

des forces, vertus, qualitez, facultez naturelles, avec ce qu'on appelle jeux ou dereglemens de la nature, ſans bleſſer la ſageſſe & la puiſſance infinie de l'Auteur de toutes choſes. Dieu faiſant tout, il eſt neceſſaire de recourir à la ſimplicité des loix generales pour juſtifier la Providence divine, comme on le trouvera expliqué * ailleurs.

* Voyez le Traité de la Nature & de la Grace, & mes réponſes à M. Arn. ou les Ent. Metaphyſiq. déjà citez.

OBJECTION

CONTRE LE SECOND ARTICLE.

Dieu ne peut jamais agir pour lui. On ne fait rien d'inutile quand on eſt ſage, & tout ce que Dieu feroit pour lui ſeroit inutile, car rien ne lui manque. Dieu ſe ſuffit pleinement à lui-même : il a par la neceſſité de ſon être tout le bien qu'il pourroit ſe vouloir : il ne ſe ſouhaite rien. Il ne fait donc rien pour ſoi, puiſqu'il n'agit que par l'efficace de ſes volontez. La nature du bien c'eſt de ſe communiquer & de ſe répandre : c'eſt d'être utile aux autres & non pas à ſoi : c'eſt de chercher, c'eſt, ſi on le peut, de créer des perſonnes que

l'on puiſſe rendre heureuſes. Ainſi Dieu étant eſſentiellement & ſouverainement bon, il y a contradiction qu'il agiſſe pour lui.

Réponſe.

Dieu peut agir *pour lui* en deux manieres, ou afin de tirer quelque avantage de ce qu'il fait, ou afin que ſa créature trouve ſon bonheur & ſa perfection en lui: Je n'examine point preſentement * ſi Dieu agit pour lui ſelon la premiere maniere, & ſi pour recevoir quelque honneur digne de lui, il a fait & rétabli toutes choſes par ſon Fils, en qui ſelon l'Ecriture, toutes les creatures ſubſiſtent. Je ſoûtiens ſeulement que Dieu ne peut ni faire ni conſerver les eſprits, afin qu'ils connoiſſent & qu'ils aiment les créatures comme leur bien, ou la cauſe de leur bonheur, puiſqu'elles ne le ſont pas. C'eſt une loi immuable, éternelle, neceſſaire, qu'ils connoiſſent & qu'ils aiment Dieu, comme je l'ai expliqué dans le troiſiéme article. Ainſi cette objection ne combat point mon principe, elle le ſa-

* V. le 9 des Entretiens ſur la Metaphyſique.

vorise au contraire : & s'il est certain que la nature du bien est de se répandre & de se communiquer au dehors, car je n'examine pas cet axiome, il est évident que Dieu étant essentiellement & souverainement bon, il y a contradiction qu'il n'agisse pas pour lui dans le sens que je prétens établir.

OBJECTION

CONTRE LE QUATRIE'ME ARTICLE.

Comme l'ignorance est une suite du peché, Adam avant sa chute avoit une connoissance parfaite de la nature de son corps, & de tous ceux qui l'environnoient. Il n'avoit donc pas besoin d'être averti de ce qu'il devoit faire pour la conservation de sa vie. Il falloit par exemple qu'il connût parfaitement la nature de tous les animaux, pour leur imposer, comme il fit, des noms qui leur convinssent. Car il n'appartient qu'aux Sages d'imposer le nom aux choses, disent Platon & Pythagore.

Réponſe.

On ſe trompe. L'ignorance n'eſt ni un mal ni une ſuite du peché : c'eſt l'erreur ou l'aveuglement de l'eſprit qui eſt un mal, & une ſuite du peché. Il n'y a que Dieu qui ſçache tout & qui n'ignore rien : il y a de l'ignorance dans les intelligences les plus éclairées. Tout ce qui eſt fini ne peut comprendre l'infini : ainſi il n'y a point d'eſprit qui puiſſe ſeulement comprendre toutes les proprietez des triangles. Adam ſçavoit dans le moment de ſa création tout ce qu'il étoit à propos qu'il ſçût, & rien davantage ; & il n'étoit pas à propos qu'il ſçût exactement la diſpoſition de toutes les parties de ſon corps, & de ceux dont il uſoit : j'en ai dit les raiſons dans cet article & * ailleurs.

* Tom. 1. a. 5.

L'impoſition des noms eſt plûtôt dans l'Ecriture une marque d'autorité que d'une connoiſſance parfaite. Comme le Seigneur du Ciel avoit fait Adam Seigneur de la terre, il vouloit bien qu'Adam donnât des noms aux animaux, com-

Omnibus eis nomina vocat. *Pſ.* 47.

me il en avoit donné lui-même aux étoiles. Il eſt évident que des ſons ou des paroles n'ont point, & ne peuvent point avoir naturellement de rapport aux choſes qu'elles ſignifient, quoiqu'en diſent le divin Platon & le myſterieux Pythagore. On pourroit peut-être expliquer la nature d'un cheval, ou d'un bœuf dans un Livre entier, mais un mot n'eſt pas un Livre; & il eſt ridicule de s'imaginer que des monoſyllabes comme *ſus*, qui en Hebreu ſignifie un cheval, & *ſchor* qui ſignifie un bœuf, repreſentent la nature de ces animaux. Cependant il y a bien de l'apparence que ce ſont-là les noms qu'Adam leur a donnez : car ils ſe trouvent dans la Geneſe : & l'Auteur même de la Geneſe aſſure que les noms qu'Adam donna aux animaux, ſont ceux-là mêmes qui étoient en uſage de ſon tems, car je ne vois pas qu'il veüille dire autre choſe par ces paroles : *Omne quod vocavit Adam animæ viventis, ipſum eſt nomen ejus.* Ch. 49. 17. & 55. 5.

Mais je veux qu'Adam ait donné aux animaux des noms qui ayent quelque rapport à leur nature, & je ſouſcris aux ſçavantes étymologies

qu'un Auteur de ce siécle nous en donne. Je veux que le premier homme ait appellé les gros animaux domestiques *Behemoth*, à cause qu'ils gardent le silence, le belier *Ajil*, parce qu'il est fort; le bouc *Saïr*, parce qu'il est velu; le pourceau *Chazir*, parce qu'il a les yeux petits; & l'asne *Chamor*, parce qu'en Orient il y en a beaucoup de rouges. Mais je ne vois pas qu'il faille autre chose qu'ouvrir les yeux pour sçavoir si le bouc est velu, l'asne rouge, & si le pourceau a les yeux grands ou petits. Adam appelle *Beir* & *Behemoth*, ce que nous appellons une brute ou un gros animal domestique, parce que ces bêtes sont muétes & stupides: qu'en doit-on conclure? Qu'il connoissoit parfaitement leur nature? Cela n'est point évident. J'apprehenderois plûtôt qu'on en voulût conclure qu'Adam étant assez simple pour interroger un bœuf comme le plus gros de animaux domestiques, & qu'ayant été surpris qu'il ne sçavoit pas répondre, il le mépriſa & l'appella comme par mépris du nom de *Beir* & *de Behemoth*.

SECONDE OBJECTION

CONTRE LE QUATRIE'ME ARTICLE.

Il y a des ſentimens prévenans qui ſont incommodes & qui font de la peine. Adam étoit juſte & innocent : il ne devoit donc pas en être frappé. Il devoit donc en toutes rencontres ſe conduire par raiſon & par lumiére, & non par des ſentimens prevenans, ſemblables à ceux que nous avons préſentement.

Réponſe.

J'avouë qu'il y a des ſentimens prévenans qui ſont deſagreables & penibles. Mais ces ſentimens ne faiſoient jamais de peine au premier homme : parce que dans l'inſtant qu'ils lui faiſoient de la peine, il vouloit n'en être plus frappé ; & dans le même inſtant qu'il avoit cette volonté, il n'en étoit plus touché. Ces ſentimens ne faiſoient que l'avertir avec reſpect de ce qu'il devoit faire ou ne pas faire : ils ne troubloient point ſa felicité ; ils lui faiſoient ſeulement comprendre qu'il pouvoit

la perdre ; & que celui qui le rendoit heureux, pouvoit le punir & le rendre miſerable, s'il lui manquoit de fidelité.

Pour ſe perſuader que le premier homme ne ſentoit jamais de douleur vive qui le ſurprît, il n'y a qu'à conſiderer deux choſes. La premiere, que la douleur eſt fort legere, lorſque les mouvemens auſquels elle eſt attachée, ſont tres-foibles : puiſqu'elle eſt toûjours proportionnée à la force des mouvemens qui ſe communiquent juſqu'à la partie principale du cerveau. La ſeconde, qu'il eſt de la nature du mouvement de renfermer toûjours ſucceſſion de tems, & qu'il ne peut-être violent dans le premier inſtant qu'il eſt communiqué à des parties telles que ſont les nerfs de nôtre corps qui ſont un peu lâches depuis le cerveau juſques à la peau. Cela ſuppoſé, il eſt viſible que le premier homme ne ſentoit jamais de douleur violente qui le ſurprît, & qui fût capable de le rendre malheureux : car il pouvoit arrêter les mouvemens qui la cauſoient. Mais, s'il pouvoit les faire ceſſer dans le même inſtant qu'ils

commençoient leur action, certainement il n'y manquoit pas, puisqu'il vouloit être heureux, & que l'averſion eſt naturellement jointe avec le ſentiment de la douleur. Outre cela ſon innocence meritoit bien qu'il fût protegé d'une maniere particuliere.

Adam ne ſouffroit donc jamais de douleur violente : mais je ne croi pas qu'on ſoit obligé de dire qu'il n'en ſentoit pas même de legeres, comme ſeroit celle qu'on a, lorſqu'on goûte d'un fruit verd, penſant qu'il eſt mûr. Sa felicité auroit été bien petite, ſi elle avoit été troublée par ſi peu de choſes : car la delicateſſe eſt une marque de foibleſſe, & le plaiſir & la joïe ſont peu ſolides, lorſque la moindre choſe les diſſipe & les aneantit. La douleur ne trouble véritablement le bonheur, que lorſqu'elle eſt involontaire, & qu'elle ſubſiſte en nous malgré nous. Jeſus-Chriſt étoit encore heureux ſur la Croix, quoiqu'il ſouffrît de tres-grandes douleurs, parce qu'il ne ſouffroit rien qu'il ne voulût bien ſouffrir. Ainſi Adam ne ſouffrant rien malgré lui ; on ne

peut pas dire, qu'on le faſſe malheureux avant ſon peché, à cauſe qu'on ſuppoſe ici, qu'il étoit averti par des ſentimens prévenans, mais reſpectueux & ſoûmis, de ce qu'il devoit éviter pour la conſervation de ſa vie.

OBJECTION

CONTRE LE CINQUIE'ME ARTICLE.

Adam ſentoit des plaiſirs prévenans, les plaiſirs prévenans ſont des mouvemens involontaires. Donc Adam étoit agité par des mouvemens involontaires.

Réponſe.

Je répons qu'en Adam ſes ſentimens prévenoient ſa raiſon. J'en ai donné les preuves dans l'article quatriéme. Mais je nie qu'ils prévinſſent ſa volonté, ou qu'ils excitaſſent en elle quelques mouvemens rebelles. Car Adam vouloit bien être averti par ces ſentimens de ce qu'il devoit faire pour la conſervation de ſa vie; mais il ne vouloit jamais ê-

tre agité malgré lui ; car cela se contredit. De plus lorsqu'il vouloit s'appliquer à la contemplation de la vérité sans la moindre distraction d'esprit, ses sens & ses passions, étoient dans un parfait silence. L'ordre le veut : & c'est une suite necessaire du pouvoir absolu qu'il avoit sur son corps.

Je répons en second lieu, qu'il n'est pas vrai que le plaisir de l'ame soit la même chose que son mouvement & son amour. Le plaisir & l'amour sont des manieres d'être de l'ame : mais le plaisir n'a point de rapport necessaire à l'objet qui semble le causer, & l'amour a necessairement rapport au bien. Le plaisir est à l'ame ce que la figure est au corps, & le mouvement est au corps ce que l'amour est à l'ame. Or le mouvement d'un corps est bien different de sa figure. Je veux que l'ame qui est incessamment poussée vers le bien, avance pour ainsi dire, plus facilement vers lui, lorsqu'elle a un sentiment de plaisir, que lorsqu'elle souffre de la douleur : de même qu'un corps poussé roule plus facilement lorsqu'il a une figure

Voyez l'éclairciſſement ſur le 3 ch. du 5 liv.

ſphérique, que lorſqu'il en a une cubique. Mais la figure d'un corps eſt differente de ſon mouvement, & il peut être ſphérique & demeurer en repos. Il eſt vrai que les eſprits ne ſont pas comme les corps : ils ne peuvent ſentir de plaiſir ſans être en mouvement, parce que Dieu qui ne les fait & ne les conſerve que pour lui, les pouſſe inceſſamment vers le bien. Mais cela ne prouve pas que le plaiſir ſoit la même choſe dans l'ame que ſon mouvement, car deux choſes, quoique differentes, peuvent ſe rencontrer toûjours l'une avec l'autre.

Je répons enfin, que quand même le plaiſir ne ſeroit pas different de l'amour ou du mouvement de l'ame, celui que le premier homme ſentoit dans l'uſage des biens du corps, ne le portoit point à aimer ces corps. Le plaiſir porte l'ame vers l'objet qui le cauſe en elle ; je le veux. Mais ce n'eſt pas le fruit que nous mangeons avec plaiſir, qui cauſe en nous ce plaiſir. Les corps ne peuvent agir dans l'ame, & la rendre en quelque maniere heureuſe : il n'y a que Dieu qui le puiſſe. C'eſt par

erreur que nous penſons que les corps ont en eux ce que nous ſentons à leur occaſion. Adam n'étoit pas aſſez ſtupide avant ſon peché, pour s'imaginer que les corps fuſſent cauſe de ſes plaiſirs. Ainſi le mouvement qui accompagnoit ſes plaiſirs, ne portoit que ſon corps, & non point ſon cœur, vers les objets ſenſibles. Si le plaiſir a contribué à la chûte du premier homme: ce n'eſt point en faiſant en lui ce qu'il fait preſentement en nous. C'eſt ſeulement que rempliſſant ou partageant la capacité qu'il avoit de penſer, il a effacé ou diminué dans ſon eſprit la preſence de ſon vrai bien & de ſon devoir.

OBJECTION

CONTRE LE SIXIE'ME ARTICLE.

Quelle apparence que la volonté immuable de Dieu ait été dépendante de celle d'un homme, & qu'en faveur d'Adam il y ait eu des exceptions dans la loi generale de la communication des mouvemens.

Réponſe.

Au moins n'eſt-il point évident, qu'il ne puiſſe y avoir de telles exceptions. Or il eſt évident, que l'ordre immuable demande que le corps ſoit ſoûmis à l'eſprit, & il y a contradiction que Dieu n'aime & ne veüille pas l'ordre *, car Dieu aime neceſſairement ſon Fils, cette ſageſſe à qui il communique toute ſa ſubſtance. Donc il étoit neceſſaire avant le peché du premier homme, qu'il y eût en ſa faveur des exceptions dans la loi generale de la communication des mouvemens. Cela paroît peut-être abſtrait : Voici quelque choſe de plus ſenſible.

* Dans l'éclairciſſement qui regarde la *nature des idées* j'expliquerai plus particulierement ce que c'eſt que *l'Ordre*, & pourquoi Dieu l'aime neceſſairement.

L'homme, quoique pecheur, a le pouvoir de remuer & d'arrêter ſon bras, lorſqu'il lui plaît. Donc, ſelon les differentes volontez de l'homme, les eſprits animaux ſont déterminez pour produire ou pour arrêter quelques mouvemens dans ſon corps; ce qui certainement ne ſe peut faire par la loi generale de la communication des mouvemens. Ainſi la volonté de Dieu étant encore au-

jourd'hui, s'il eſt permis de parler ainſi, ſoûmiſe à la nôtre : pourquoi n'auroit-elle pas été ſoûmiſe à celle d'Adam ? Si pour le bien du corps & pour la ſocieté civile, Dieu empêche dans les pecheurs la communication des mouvemens ; pourquoi ne l'eût-il pas empêchée en faveur d'un homme juſte, pour le bien de ſon ame, & pour conſerver l'union & la ſocieté qu'il avoit avec lui? car Dieu n'avoit fait l'homme que pour lui. Comme Dieu ne veut point avoir de ſocieté avec les pecheurs, il leur a ôté aprés le peché le pouvoir qu'ils avoient de quitter, pour ainſi dire, le corps pour s'unir à lui. Mais il leur a laiſſé le pouvoir d'arrêter ou de changer la communication des mouvemens par rapport à la conſervation de la vie, & à la ſocieté civile : parce qu'il n'a pas voulu détruire ſon ouvrage, & qu'avant même qu'il l'eût formé, il a eu deſſein, ſelon ſaint Paul, de le retablir & de le reformer en Jeſus-Chriſt,

OBJECTION

CONTRE LE SEPTIE'ME ARTICLE.

L'homme tranſporte encore preſentement ſon corps de tous côtez ; il en remuë, comme il lui plaît, toutes les parties, dont le mouvement eſt néceſſaire pour la recherche des biens & pour la fuite des maux ſenſibles. Et par conſéquent il arrête ou change à tous momens la communication naturelle des mouvemens, non ſeulement pour des choſes de peu de conſéquence ; mais encore pour des choſes inutiles à la vie & à la ſocieté civile, & même pour des crimes qui rompent la ſocieté, qui abrégent la vie, & qui deshonorent Dieu en toutes maniéres. Dieu veut l'ordre, j'en conviens. Mais l'ordre demande-t-il que les loix des mouvemens ſoient violées pour le mal, & qu'elles ſoient inviolables pour le bien ? Pourquoi faut-il qu'l homme n'ait pas le pouvoir d'arrêter les mouvemens que les objets ſenſibles produiſent dans ſon corps, puiſque ces mouvemens

l'empêchent de faire le bien, de ſe rapprocher de Dieu & de ſe remettre dans ſon devoir ; & qu'il ait encore le pouvoir de faire tant de mal dans le monde, par ſa langue, par ſon bras, & par les autres parties de ſon corps, deſquelles les mouvemens dépendent de ſa volonté ?

Réponſes.

Pour répondre à cette objection, il faut conſidérer que l'homme ayant peché devoit rentrer dans le néant. Car n'étant plus dans l'ordre, & n'y pouvant rentrer, il devoit ceſſer d'être. Dieu n'aime que l'ordre ; le pecheur n'eſt point dans l'ordre. Dieu ne l'aime donc point. Le pecheur ne peut donc ſubſiſter, puiſque les creatures ne ſubſiſtent que parce que Dieu veut qu'elles ſoient, & que Dieu ne veut point qu'elles ſoient s'il ne les aime. Le pecheur ne peut auſſi par lui-même rentrer dans l'ordre ; parce qu'il ne peut par lui-même ſe juſtifier, & que tout ce qu'il peut ſouffrir, ne peut égaler ſon offenſe. Il devroit donc rentrer dans le néant. Mais comme il n'eſt

Voyez le 2. & le 5. Entretiens des Converſatiõs Chrétiennes, auſquelles j'ai déja renvoyé.

pas raiſonnable de penſer que Dieu faſſe un ouvrage pour l'anéantir, ou pour le laiſſer tomber dans un état pire que le néant : il eſt évident que Dieu n'auroit point fait l'homme, ni permis ſon peché qu'il avoit prévû, s'il n'avoit eu en vûë l'Incarnation de ſon Fils, en qui toutes choſes ſubſiſtent, & par qui l'univers reçoit une beauté, une perfection, une grandeur digne de la ſageſſe & de la puiſſance de ſon Auteur.

On peut donc conſiderer que l'homme aprés ſon peché eſt ſans Réparateur, mais dans l'attente d'un Réparateur. Si on le conſidere ſans Réparateur, on voit clairement qu'il ne doit point avoir de ſocieté avec Dieu, qu'il ne peut pas avoir en lui-même la moindre force pour ſe rapprocher de Dieu ; qu'il faut que Dieu le repouſſe, pour ainſi dire, lorſqu'il prétend quitter le corps pour s'unir avec lui ; c'eſt à dire, que l'homme aprés ſon peché doit perdre le pouvoir de ſe délivrer des impreſſions ſenſibles & des mouvemens de la concupiſcence. Il devroit même être anéanti par les raiſons que je viens de dire. Mais il attend

un Réparateur. Et ſi on le conſidere dans l'attente de ce Réparateur, on voit bien qu'il doit ſubſiſter, lui & ſa poſterité de laquelle ce Réparateur doit naître, & dont il doit former ſon Egliſe ; & qu'ainſi il eſt néceſſaire que l'homme aprés ſon peché, conſerve encore le pouvoir de remuer diverſement certaines parties du corps dont les mouvemens peuvent être utiles à ſa conſervation.

Il eſt vrai que les hommes abuſent à toute heure du pouvoir qu'ils ont de produire certains mouvemens ; & que le pouvoir, par exemple, qu'ils ont de remuer diverſement leur langue, eſt cauſe d'un nombre infini de maux. Mais ſi l'on y prend garde, on verra que ce pouvoir eſt abſolument neceſſaire pour entretenir la ſocieté ; pour ſe ſoulager les uns les autres dans les beſoins de la vie preſente, & pour s'inſtruire de la Religion, qui donne eſperance de ce Liberateur pour lequel le monde ſubſiſte. Si l'on examine avec ſoin quels ſont les mouvemens que nous pouvons produire, on verra clairement que Dieu ne nous a laiſſé de pouvoir ur notre corps, qu autant qu'il en

faut pour conſerver ſa vie, & pour entretenir la ſocieté civile. Le battement du cœur, par exemple, la dilatation du diaphragme, le mouvement periſtaltique des viſceres, la circulation des eſprits & du ſang, & divers mouvemens des nerfs dans les paſſions ſe produiſent en nous ſans attendre les ordres de l'ame. Comme ils doivent être à peu prés les mêmes dans les mêmes occaſions, rien n'oblige Dieu à les ſoûmettre préſentement à la volonté des hommes. Mais les mouvemens des muſcles qui ſervent à remuer la langue, les bras & les jambes, devant changer à tous momens, ſelon la diverſité preſque infinie des objets bons ou mauvais qui nous environnent; il a été neceſſaire que ces mouvemens dépendiſſent de la volonté des hommes.

J'ai expliqué au long la providence dans les *Entretiens ſur la Metaphyſique* où j'ay déja renvoyé.

Or il faut prendre garde que Dieu agit toûjours par les voyes les plus ſimples, & que les loix de la nature doivent être generales; & qu'ainſi nous ayant donné le pouvoir de remuer notre bras & notre langue, il ne doit pas nous ôter celui de frapper un homme injuſtement ou de le

calomnier. Car ſi nos facultez naturelles dépendoient de nos deſſeins il n'y auroit point d'uniformité ni de regle certaine dans les loix de la nature; leſquelles cependant doivent être tres-ſimples & tres-generales, pour être dignes de la ſageſſe de Dieu & conformes à l ordre. De ſorte que Dieu, en conſéquence de ces decrets, aime mieux faire le *materiel* du peché, comme diſent les Théologiens, ou ſervir à l'injuſtice des hommes, comme parle un de ſes Prophetes, que de changer ſes volontez pour arrêter les deſordres des pecheurs: Mais il reſerve à ſe venger de la maniere indigne dont on le traite, lorſqu'il lui ſera permis de le faire, ſans aller contre l'immutabilité de ſes decrets, c'eſt à dire, lorſque la mort ayant corrompu le corps des voluptueux, Dieu ne ſera plus dans la neceſſité qu'il s'eſt impoſée de leur donner des ſentimens & des penſées qui y ayent rapport.

Servire me feciſtis in peccatis veſtris. Iſaye 43. 24.

OBJECTION

CONTRE LES ARTICLES ONZIE'ME ET DOUZIE'ME.

Le peché originel ne rend pas ſeulement l'homme eſclave de ſon corps & ſujet aux mouvemens de la concupiſcence, il le remplit auſſi de vices tout ſpirituels ; non ſeulement le corps de l'enfant avant ſon baptême, eſt corrompu, mais encore ſon ame & toutes ſes facultez ſont infectées du peché. Quoique la rebellion du corps ſoit le principe de quelques vices groſſiers tels que ſont l'intemperance & l'impudicité; elle n'eſt point cauſe des vices purement ſpirituels tels que peuvent être l'orgueil & l'envie. Ainſi le peché originel eſt quelque choſe de bien different de la concupiſcence avec laquelle nous naiſſons ; & c'eſt apparemment la privation de la grace ou de la juſtice originelle.

Réponſe.

J'avouë que les enfans ſont privez de la juſtice originelle & je le prouve même lorſque je fais voir qu'ils ne naiſſent point juſtes, & que Dieu les hait. Car on ne peut ce me ſemble, donner d'idée plus claire de juſtice & de droiture, qu'en diſant qu'une volonté eſt droite lorſqu'elle aime Dieu, & qu'elle eſt dereglée lorſqu'elle eſt tournée vers les corps. Mais ſi par la juſtice ou la grace originelle, on veut entendre certaines qualitez inconnuës, ſemblables à celles que l'on dit que Dieu avoit répanduës dans l'ame du premier homme, pour l'orner & la rendre agréable à ſes yeux; il eſt encore évident que la privation de cette juſtice n'eſt point le peché originel; car à proprement parler cette privation ne ſe tranſmet point. Si les enfans n'ont point ces qualitez, c'eſt que Dieu ne les leur donne pas; & ſi Dieu ne les leur donne pas, c'eſt qu'ils en ſont indignes. C'eſt donc cette indignité qui ſe tranſmet & qui eſt cauſe de la privation de la juſtice

originelle. Ainſi c'eſt cette indignité qui eſt proprement le peché originel.

Or cette indignité qui conſiſte, comme je l'ai fait voir, en ce que les inclinations des enfans ſont actuellement corrompuës, que leur cœur eſt tourné vers les corps & qu'ils les aiment, eſt réellement en eux ; ce n'eſt point l'imputation du peché de leur pere; ils ſont effectivement dans le deſordre. De même que ceux qui ſont juſtifiez par Jeſus-Chriſt, dont Adam étoit la figure, ne ſont point juſtifiez par imputation. Ils ſont effectivement rétablis dans l'ordre par une juſtice interieure, differente de celle de Jeſus-Chriſt, quoiqu'il n'y ait que Jeſus-Chriſt qui la leur ait meritée.

L'ame n'a que deux rapports naturels ou eſſentiels, l'un à Dieu, l'autre à ſon corps. Or il eſt évident que le rapport ou l'union qu'elle a avec Dieu ne peut la corrompre ou la rendre vicieuſe. Donc elle n'eſt telle dans le moment qu'elle eſt créée, que par le rapport qu'elle a avec ſon corps. Ainſi il eſt neceſſaire de dire, ou que l'orgueil & les autres

vices qu'on appelle ſpirituels, ſe peuvent communiquer par le corps, ou que les enfans n'y ſont point ſujets dans le moment de leur naiſſance. Je dis dans le moment de leur naiſſance, car je ne nie pas que ces mauvaiſes habitudes ne s'acquiérent facilement. Quoique les pures intelligences n'ayent rapport qu'à Dieu, & que dans le moment de leur création elles ne fuſſent ſujettes à aucun vice, neanmoins elles ſont tombées dans le deſordre. Mais ce n'eſt que parce qu'elles ont fait un mauvais uſage de leur liberté; & les enfans n'en n'ont fait aucun uſage, car le peché originel n'eſt point libre.

Mais au fond, je croi que ceux-là ſe trompent, qui penſent que la rebellion du corps n'eſt cauſe que des vices groſſiers, tels que ſont l'intemperance & l'impudicité; & non de ceux qu'on appelle ſpirituels, comme l'orgueil & l'envie; & je ſuis perſuadé qu'il y a une telle correſpondance entre les diſpoſitions de notre cerveau & celles de notre ame, qu'il n'y a peut-être point de mauvaiſe habitude dans l'ame, qui n'ait ſon principe dans le corps.

Saint Paul en plusieurs endroits appelle la loy, la sagesse, les desirs, & les œuvres de la chair, tout ce qui est contraire à la loy de l'esprit. Il ne parle point de vices spirituels. Il met * entre les œuvres de la chair, l'idolatrie, les heresies, les dissensions & plusieurs autres vices qu'on appelle spirituels. C'est selon sa doctrine suivre les mouvemens de la chair, que de se laisser aller à la vaine gloire, à la colere & à l'envie. Enfin il paroît par les expressions de cet Apôtre que tout peché vient de la chair; non que la chair le commette, ou que l'esprit de l'homme, sans la grace ou sans l'esprit de Jesus-Christ, fasse le bien; mais parce que la chair agit sur l'esprit de l'homme de telle maniére qu'il ne fait point de mal qu'elle ne l'y ait sollicité. Voici comme parle S. Paul dans l'Epître aux Romains: *Je me plais dans la loy de Dieu selon l'homme interieur. Mais je vois dans les membres de mon corps une autre loy qui combat contre la loy de mon esprit, & qui me rend captif sous la loy du peché qui est dans les membres de mon corps.* Et plus bas: *Ainsi je suis moi-même soûmis à la loy*

* Aux Gal. ch 5.

de Dieu ſelon l'eſprit, & à la loy du peché ſelon la chair. Il parle de la même maniere dans pluſieurs autres endroits de ſes Epîtres. Ainſi la concupiſcence ou la rebellion du corps ne porte pas ſeulement aux vices qu'on appelle charnels ou deshonnêtes, mais encore à ceux qu'on croît être ſpirituels. Je vais tâcher de le prouver d'une maniere ſenſible.

Lorſqu'une perſonne ſe trouve en compagnie, il eſt ce me ſemble, certain qu'il ſe produit machinalement dans ſon cerveau des traces, & qu'il s'excite dans ſes eſprits animaux des mouvemens, qui font naître en ſon ame des penſées & des inclinations mauvaiſes. Nos penſées dans ces rencontres ne ſont point naturellement conformes à la verité, ni nos inclinations à l'ordre; elles naiſſent en nous pour le bien du corps & de la vie preſente, à cauſe que c'eſt le corps qui les excite. Ainſi elles nous font perdre la preſence de Dieu, & la penſée de notre devoir, & elles ne tendent qu'à nous faire conſiderer par les autres hommes, comme dignes de leur affection & de leur eſtime. Cet orgueil ſecret qui ſe reveille en nous dans

ces occasions, est donc un vice spirituel, dont la rebellion du corps est le principe.

Par exemple, si les personnes devant qui nous sommes, sont élevées en dignité, l'éclat de leur grandeur nous ébloüit & nous abbat. Comme les traces que leur presence excite dans notre cerveau, sont quelquefois tres-grandes, & que les mouvemens en sont vifs; elles rayonnent pour ainsi dire dans tout notre corps; elles se répandent sur notre visage & elles y marquent sensiblement le respect & la crainte, & tous nos sentimens les plus cachez. Ces traces agissent ensuite par ces expressions sensibles de nos mouvemens interieurs sur la personne qui nous regarde; elles la disposent à des sentimens de douceur & d'honnêteté par des traces que notre air respectueux ou craintif produisent machinalement dans son cerveau, lesquelles rejailliſſant sur son visage, elles y effacent cette majesté qui y paroissoit auparavant, & donnent au reste de son corps une posture qui arrête ensuite notre trouble; & qui nous rassure, Ainsi aprés plusieurs contre-coups de ces expressions

ſenſibles, notre air & nos manieres ſe fixent enfin dans l'état que la perſonne qui domine ſur nous le ſouhaite.

Or comme tous les mouvemens des eſprits animaux ſont accompagnez des mouvemens de l'ame, & que les traces du cerveau ſont ſuivies des penſées de l'eſprit, il eſt évident qu'étant maintenant privez du pouvoir d'effacer ces traces & d'arrêter ces mouvemens, nous nous trouvons ſollicitez par la preſence de la perſonne qui domine ſur nous, à entrer dans tous ſes ſentimens & tous ſes deſirs, & à nous appliquer entierement à elle ; de même qu'elle eſt portée à s'appliquer à nous, quoique d'une maniere differente. Et c'eſt pour cela que la converſation du monde réveille & fortifie la concupiſcence de l'orgueil ; comme les commerces deshonnêtes, la bonne chere, & la joüiſſance des plaiſirs des ſens, augmentent la concupiſcence charnelle ; ce qu'il eſt tres-neceſſaire de remarquer pour la Morale.

C'eſt une choſe fort utile qu'il y ait dans le cerveau des traces qui repreſentent inceſſamment l'homme à

lui-même, afin qu'il ait ſoin de ſa perſonne; & qu'il y en ait d'autres qui ſervent à former & à entretenir la ſocieté, puiſque les hommes ne ſont pas faits pour vivre ſeuls. Mais l'homme ayant perdu le pouvoir d'effacer ces traces, lorſqu'il le voudroit & qu'il ſeroit à propos; elles le ſollicitent ſans ceſſe au mal. Comme il ne peut s'empêcher de ſe repreſenter à ſoi-même, il eſt inceſſamment excité à des mouvemens d'orgueil & de vanité, à mépriſer les autres, & à rapporter toutes choſes à ſoi: & comme il n'eſt pas maître des traces qui le ſollicitent à entretenir la ſocieté avec les autres, il eſt agité comme malgré lui par des mouvemens de complaiſance, de flatterie, de jalouſie, & de ſemblables inclinations. Ainſi tous ces vices qu'on appelle ſpirituels viennent de la chair auſſi bien que l'impudicité & l'intemperance.

Non ſeulement il y a dans nôtre cerveau des diſpoſitions qui excitent en nous des ſentimens & des mouvemens, par rapport à la propagation de l'eſpece & à la conſervation de la vie; il y en a peut-être un

plus grand nombre qui réveillent en nous des penſées & des paſſions, par rapport à la ſocieté, à nos établiſſemens particuliers, & à ceux de nos amis. Nous ſommes unis par la nature à tous les corps qui nous environnent, & par ces corps à toutes les choſes qui ont quelque rapport à nous. Or nous ne pouvons y être unis que par certaines diſpoſitions qui ſont dans nôtre cerveau. Ainſi n'ayant point le pouvoir d'empêcher l'action de ces diſpoſitions naturelles, nôtre union ſe change en dépendance, & nous devenons ſujets par notre corps à toutes ſortes de vices.

Nous ne ſommes pas de pures intelligences: toutes les diſpoſitions de nôtre ame produiſent quelques diſpoſitions dans nôtre corps, comme les diſpoſitions de nôtre corps excitent de pareilles diſpoſitions dans nôtre ame. Ce n'eſt pas que l'ame ne puiſſe abſolument rien recevoir que par le corps: mais c'eſt que tant qu'elle y eſt unie, elle ne peut recevoir de changement dans ſes modifications, ſans que le corps en reçoive auſſi lui-même. Il eſt vrai qu'elle

peut être éclairée, ou recevoir de nouvelles idées, ſans que le corps y ait neceſſairement quelque part : mais c'eſt parce que les idées pures ne ſont point des modifications de l'ame, comme je l'ai prouvé ailleurs. Je ne parle que des idées ſenſibles, car ces idées renferment un ſentiment, & tout ſentiment eſt une maniere d'être qui meut & intereſſe l'ame.

SECONDE OBJECTION

CONTRE LES ARTICLES ONZIE'ME ET DOUZIE'ME.

Si le peché originel ſe tranſmet à cauſe de la communication qui ſe rencontre entre le cerveau de la mere & celui de ſon enfant, c'eſt la mere qui eſt cauſe de ce peché, & le pere n'y a point de part. Cependant ſaint Paul nous apprend, que c'eſt par l'homme que le peché eſt entré dans le monde : il ne parle pas ſeulement de la femme. Donc, &c.

Sicut per unum hominẽ peccatum in hunc mundum intravit, &c. Rom. 5.

Réponſe.

David aſſure que ſa mere *l'a conçû dans l'iniquité* : & l'Eccleſiaſtique dit que *le peché vient de la femme, & que c'eſt par elle que nous ſommes tous ſujets à la mort* : l'un & l'autre ne parlent point de l'homme. Saint Paul au contraire dit que c'eſt par l'homme que le peché eſt entré dans le monde, il ne parle point de la femme. Comment accorder ces témoignages, & lequel des deux de l'homme ou de la femme devroit-on juſtifier, s'il étoit neceſſaire de juſtifier l'un ou l'autre? Dans le diſcours on n'attribuë jamais à la femme une choſe à laquelle elle n'a point de part, & qui eſt ſeulement de l'homme : mais on attribuë ſouvent à l'homme ce qui eſt de la femme, à cauſe que le mari en eſt le chef & le maître. Nous voyons que les Evangeliſtes, & même la Sainte Vierge appelle Saint Joſeph pere de JESUS, lorſqu'elle dit à ſon fils : Voilà vôtre pere & moi qui vous cherchions ; *Ecce pater tuus & ego dolentes quærebamus te.*

In iniquitatibus conceptus ſum & in peccatis concepit me mater mea. Pſ. 50 *A muliere initium factum eſt peccati, & per illam omnes morimur.* Eccl. 25. 33.

Luc. 2. 48.

Ainſi puiſque l'Ecriture ſainte nous aſſure que c'eſt par la femme que nous ſommes tous ſujets à la mort & au peché, il eſt abſolument neceſſaire de le croire : cela ne ſe peut rejetter ſur l'homme ſeul. Mais quoiqu'elle nous aſſure en d'autres endroits que c'eſt par l'homme que le peché eſt entré dans la monde, il n'y a pas tout-à-fait une pareille neceſſité de le croire, puiſqu'on peut attribuer à l'homme ce qui eſt de la femme. Et ſi l'on étoit obligé par la foi d'excuſer l'homme ou la femme, il ſeroit plus raiſonnable d'excuſer l'homme que la femme.

Cependant je croi qu'on doit expliquer à la lettre les paſſages que je viens de citer, & de dire que l'homme & la femme ſont véritablement cauſes du peché, chacun à leur maniere. La femme en ce que c'eſt par elle que le peché ſe communique, comme c'eſt par elle que l'homme engendre des enfans : & l'homme, parce que ſon peché eſt cauſe de la concupiſcence, comme ſon action l'eſt de la fecondité de la femme, ou de la communication qui eſt entre la femme & ſon enfant.

Il eſt certain que c'eſt l'homme qui rend la femme feconde, & par conſequent c'eſt lui qui eſt cauſe de la communication, qui ſe trouve entre le corps de la mere & celui de ſon enfant, puiſque cette communication eſt le principe de la vie des enfans. Or cette communication ne donne pas ſeulement aux corps des enfans les diſpoſitions de celui de la mere, elle donne auſſi à leur eſprit les diſpoſitions de ſon eſprit. Donc on peut dire que c'eſt *par un homme que le peché eſt entré dans le monde*, comme le dit ſaint Paul; & neanmoins à cauſe de cette communication, il faut dire auſſi que *le peché vient de la femme*; que c'eſt *par elle que nous ſommes tous ſujets à la mort; & que nôtre mere nous a conçûs dans l'iniquité*, comme il eſt dit dans d'autres endroits de l'Ecriture.

On dira peut-être, que quand même l'homme n'auroit point peché, la femme auroit eu des enfans pecheurs: car ayant elle-même peché, elle avoit perdu le pouvoir que Dieu lui avoit donné ſur ſon corps: Et ainſi quoique l'homme fût demeuré juſte, elle auroit corrompu le cer-

veau, & par conſequent l'eſprit de ſon enfant, à cauſe de la communication qu'elle avoit avec lui.

Certainement cela ne paroît pas vrai-ſemblable : car l'homme juſte, ſçachant ce qu'il fait, ne peut pas donner à une femme cette miſerable fecondité d'engendrer des enfans pecheurs. S'il demeure juſte, il ne veut avoir des enfans que pour Dieu, & des enfans pecheurs ne peuvent jamais être agreables à Dieu ; car je ne ſuppoſe point ici de médiateur. Je veux neanmoins qu'en ce cas le mariage n'eût point été rompu, & que l'homme ſe fût approché de la femme. Mais il eſt certain que le corps de la femme appartenoit à ſon mari : ce corps avoit été tiré du ſien ; ce n'étoit qu'une même chair, *duo in carne unâ*. Il eſt encore certain que les enfans appartiennent autant au pere qu'à la mere. Cela étant, on ne peut pas ſe perſuader que la femme aprés ſon peché eût perdu le pouvoir qu'elle avoit ſur ſon corps, ſi ſon mari n'eût peché auſſi bien qu'elle. Car ſi la femme eut été privée de ce pouvoir, le mari demeurant dans l'innocence,

il y auroit eu ce desordre dans l'Univers, qu'un homme juste auroit eu un corps corrompu & des enfans pecheurs. Or il est contre l'ordre, ou plûtôt il y a contradiction, qu'un Dieu juste punisse l'homme lorsqu'il est dans une parfaite innocence. C'est pour cela qu'Eve ne sent point de mouvemens involontaires & rebelles incontinent aprés son peché : elle n'a point encore de honte de se voir nuë: elle ne se cache point: Elle s'approche au contraire de son mari quoique nud comme elle : ses yeux ne sont point encore ouverts : elle est comme auparavant la maîtresse absoluë de son corps. L'ordre vouloit qu'incontinent aprés son peché, son ame fût troublée par la rebellion de son corps, & par la honte de sa nudité & de celle de son mari ; car il n'étoit pas juste que Dieu suspendît davantage les loix de la communication des mouvemens en sa faveur, comme j'ai dit dans l'article septiéme. Mais parce que son corps est à son mari, & que son mari est encore innocent ; elle n'est point punie dans ce corps : cette punition est differée jusqu'à ce qu'il ait

mangé lui-même du fruit qu'elle lui
Genes. ch. 3. presenta. Ce fut alors qu'ils sentirent l'un & l'autre la rebellion de leur corps, qu'ils virent qu'ils étoient nuds; & que la honte les obligea de se couvrir de feüilles des figuier. Ainsi il faut dire qu'Adam est véritablement cause du peché originel & de la concupiscence, puisque c'est son peché qui a privé sa femme aussi-bien que lui du pouvoir qu'ils avoient sur leur corps; & que c'est par le défaut de ce pouvoir que la femme produit dans le cerveau de son enfant des traces qui corrompent l'ame dés le moment qu'elle est créée. Neanmoins que ce soit l'homme ou la femme qui ait introduit le peché dans le monde, c'est la même
Aug. de Pecc. mer. & r.m. chose selon saint Augustin. *Sive autem à muliere, sive ab Adam dicatur, initium factum esse peccati & per illam omnes mori, utrumque ad primum hominem pertinet: quoniam, sicut novimus; mulier ex viro est, & utriusque caro una est.*

OBJECTION

CONTRE L'ARTICLE DOUZIE'ME.

C'eſt deviner que de dire que la communication du cerveau de la mere avec celui de ſon enfant, ſoit neceſſaire ou utile à la conformation du fœtus : car il n'y a point de communication entre le cerveau d'une poule & de ſes poulets, & cependant les poulets ſe forment parfaitement bien.

Réponſe.

Je répons que dans le Chapitre ſeptiéme du ſecond Livre, j'ai ſuffiſamment démontré cette communication par l'uſage que j'en fais pour expliquer la generation des monſtres, & certaines marques & apprehenſions naturelles. Car il eſt évident qu'un homme qui tombe en pamoiſon à la vûë d'une couleuvre, à cauſe que ſa mere en a été épouvantée lorſqu'elle le portoit dans ſon ſein, ne peut avoir cette foibleſſe, que parce qu'il s'eſt formé

autrefois dans ſon cerveau des traces pareilles à celles qui s'ouvrent lorſqu'il voit une couleuvre, & que ces traces ont été accompagnées d'un pareil accident. Ainſi je ne devine point, car je ne me hazarde pas de déterminer en quoi conſiſte préciſement cette communication. Je croi même que les voyes par leſquelles elle ſe fait, échaperont toûjours à l'adreſſe des plus habiles Anatomiſtes. Je pourrois dire qu'elle ſe fait par les racines que le fœtus pouſſe dans le ſein de la mere, & par les nerfs dont cette partie de la mere eſt apparemment remplie. Et en cela je ne devinerois pas plus qu'un homme qui n'ayant jamais vû les machines de la Samaritaine, aſſureroit qu'il y a des roües & des pompes pour y élever l'eau. Cependant je croi qu'il eſt permis quelquefois de deviner, pourvû qu'on ne veüille point paſſer pour prophéte, & qu'on ne parle point avec trop d'aſſurance. Je croi qu'il eſt permis de dire ce qu'on penſe, pourvû qu'on ne s'attribuë point l'infaillibilité, & qu'on ne domine point injuſtement ſur les eſprits par des

manieres déciſives, ou par le ſecours de quelques termes ſcientifiques capables d'impoſer aux Lecteurs peu attentifs. Ce n'eſt pas toûjours deviner que de dire des choſes qui ne ſe voyent point, & qui ſont contraires aux préjugez; pourvû qu'on ne diſe que des choſes qui ſe conçoivent bien, & qui entrent facilement dans l'eſprit de ceux qui veulent bien entendre raiſon.

Je dis donc, qu'en ſuppoſant les loix generales de la communication des mouvemens telles qu'elles ſont, il y a bien de l'apparence que la communication particuliere du cerveau de la mere avec celui de ſon enfant eſt neceſſaire, afin que le corps de celui-ci ſe forme comme il le doit être; ou pour le moins qu'elle eſt néceſſaire, afin que le cerveau de l'enfant reçoive certaines diſpoſitions, qui doivent changer ſelon les temps & ſelon les païs, ainſi que j'ai expliqué dans le même Chapitre

J'avouë qu'il n'y a point de communication entre le cerveau d'une poule & celui du poulet qui ſe forme dans un œuf, & que neanmoins

le corps des poulets ne laiſſe pas de ſe former parfaitement bien. Mais on doit prendre garde que le poulet eſt bien plus avancé dans l'œuf, lorſque la poule le pond, que le fœtus lorſqu'il deſcend dans la matrice. On en doit juger ainſi, puiſqu'il faut moins de temps pour éclore des œufs, qu'il n'en faut, par exemple, pour des petits chiens; quoique le ventre d'une chienne étant fort chaud & ſon ſang toûjours en mouvement, les chiens dûſſent être plûtoſt formez que les œufs éclos, ſi les poulets n'étoient pas plus avancez dans leurs œufs que les petits chiens dans leurs germes. Or il y a bien de l'apparence que cette formation fort avancée du poulet dans ſon œuf avant que d'avoir été pondu, a été produite ou reglée par la communication dont je parle.

Je répons en ſecond lieu, que l'accroiſſement du corps des oyſeaux eſt peut-être plus conforme aux loix generales du mouvement, que celui des animaux à quatre pieds; & qu'ainſi la communication du cerveau de la mere avec celui de ſes petits, n'eſt pas ſi neceſſaire dans les oyſeaux

ſeaux que dans les autres animaux. Car la raiſon qui rend cette communication neceſſaire, eſt apparemment pour remedier au défaut des loix generales, qui ne ſuffiſent pas dans quelques cas particuliers à la formation ou à l'accroiſſement des animaux.

Enfin je répons qu'il n'eſt pas neceſſaire pour la conſervation de la vie des oyſeaux, qu'il y ait autant de diſpoſitions particulieres dans leur cerveau que dans celui des autres animaux ; ils ont des aîles pour fuïr le mal, & pour attraper leur proye; ils n'ont point beſoin de tous ces reſſorts particuliers, qui ſont le principe de l'adreſſe & de la docilité de quelques animaux domeſtiques. Ainſi il n'eſt pas neceſſaire que leur mere en les formant les inſtruiſe de beaucoup de choſes, ou les rende capables d'en être inſtruits par une diſpoſition du cerveau propre pour la docilité. Ceux qui dreſſent les jeunes chiens à la chaſſe, en trouvent quelquefois qui arrêtent naturellement, à cauſe ſeulement de l'inſtruction qu'ils ont reçûë de leur mere, qui a ſouvent chaſſé étant pleine. On remarque preſque toûjours de la diffé-

rence entre les traces de ces animaux, & qu'il y en a de plus dociles & capables d'une meilleure inſtruction que les autres de même eſpece. Mais je ne penſe pas qu'il y ait jamais eu d'oyſeau qui ait rien appris d'extraordinaire à ſes petits, & qu'une poule par exemple, ait jamais fait de pouſſin qui ſçût faire autre choſe que ce qu'ils font tous naturellement. Les oyſeaux ne ſont donc pas ſi dociles ni ſi capables d'inſtruction que les autres animaux. La diſpoſition de leur cerveau n'eſt pas ordinairement capable de beaucoup de changemens; ils n'agiſſent pas tant par imitation que quelques animaux domeſtiques. Les petits canards qu'une poule méne, n'attendent pas ſon exemple pour ſe jetter dans l'eau; & les pouſſins au contraire ne s'accoûtument pas à nager, quoique la canne qui les a couvez & qui les conduit nage inceſſamment. Mais il y a des animaux qui imitent facilement & proprement des mouvemens extraordinaires qu'ils voyent faire à d'autres. Cependant je ne prétens pas qu'on doive fort s'arrêter à ces dernieres réfléxions: elle ne ſont

pas neceſſaires pour établir ce que je prétens.

SECONDE OBJECTION

CONTRE L'ARTICLE DOUZIE'ME.

C'eſt encore deviner que d'aſſurer que la mere avant ſon peché auroit pû s'entretenir avec ſon fruit, car il n'y a point de rapport neceſſaire entre nos penſées & les mouvemens qui ſe paſſent dans notre cerveau. Ainſi cette communication du cerveau de la mere au cerveau de l'enfant eſt inutile.

Réponſes.

Il eſt évident que ſans cette communication l'enfant n'auroit pû ſans un miracle particulier, avoir de commerce avec ſa mere, ni la mere avec ſon enfant. Or avant le peché l'ordre vouloit que la mere fuſt avertie de tous les beſoins corporels de ſon enfant, & que l'enfant n'ignorât pas les obligations qu'il avoit à ſes parens. Donc puiſque toutes choſes euſſent été dans l'ordre avant le peché, & que Dieu agit toûjours d'une

maniére conforme à l'ordre, la mere & l'enfant euſſent eu quelque commerce par le moyen de cette communication.

Pour comprendre en quoy ce commerce auroit pû conſiſter, il faut ſe ſouvenir que la liaiſon des traces du cerveau avec les idées de l'ame, ſe peut faire en pluſieurs manieres, ou par la nature, ou par la volonté des hommes, ou par quelque autre maniere, ainſi que je l'ai expliqué dans le ſecond Livre *.

* Ch. 5 de la 1. part.

Lorſqu'on regarde un quarré, ou l'air d'une perſonne qui ſouffre quelque douleur, on a dans l'eſprit l'idée d'un quarré, ou celle d'une perſonne affligée; cela eſt general à toutes les nations, & la liaiſon qui eſt entre ces idées & ces traces eſt naturelle. Lorſqu'un François entend prononcer ou qu'on lit ce mot, *quarré*, il a auſſi l'idée d'un quarré; mais la liaiſon qui eſt entre le ſon ou les caracteres de ce mot & ſon idée, n'eſt point naturelle, elle n'eſt point auſſi generale à tous les hommes. Je dis donc que la mere & l'enfant auroient eu naturellement commerce entr'eux ſur toutes les choſes qui ſe peuvent

repréſenter à l'eſprit par les liaiſons naturelles. Que ſi la mere, par exemple, eût vû un quarré, l'enfant l'auroit vû auſſi, & que ſi l'enfant ſe fût imaginé quelque figure, il auroit auſſi réveillé la trace de la même figure dans l'imagination de ſa mere. Mais la mere & l'enfant n'auroient point eu naturellement de commerce entr'eux ſur des choſes purement ſpirituelles, ni même ſur des choſes corporelles, lorſqu'ils les auroient conçûës ſans faire uſage de leurs ſens ou de leur imagination. La mere auroit penſé à Dieu, elle auroit entendu ou lû ce mot *quarré*, ou quelqu'autre ſemblable, ſans que l'enfant eût pû découvrir quelle penſée elle auroit euë; ſi ce n'eſt qu'avec le temps elle eût pû établir avec lui un nouveau commerce d'idées intellectuelles, à peu prés comme font les nourrices, lors qu'elles apprennent à parler à leurs enfans. J'explique & je prouve ces choſes.

Il me ſemble que j'ai aſſez prouvé par l'explication que j'ai donnée de la cauſe des averſions hereditaires, & des marques que l'on tire de ſa naiſſance, que les traces des meres ſe com-

muniquent à leurs enfans. Or les traces des choſes corporelles ſont inſéparables de leurs idées. Donc ces idées ſe communiquent auſſi, & les enfans voyent, ſentent, imaginent les mêmes choſes que leurs meres. C'eſt maintenant malgré eux qu'ils ſentent ce que ſentent leurs meres; mais s'ils n'étoient point pecheurs, ils auroient le pouvoir d'empêcher lors qu'ils le voudroient, l'effet de la communication qu'ils ont avec leurs meres. Ils pourroient même réveiller dans leur cerveau les traces qu'ils auroient reçûës d'elles, par la même raiſon que nous imaginons ce qui nous plaît, lorſque nous n'avons point de ſentimens trop vifs. Cela ſuppoſé, il eſt évident que lorſque la mere ſeroit attentive à ſon enfant, elle pourroit découvrir par une eſpece de contrecoup, s'il recevroit ou non l'impreſſion qu'elle exciteroit en lui, & même les autres choſes auſquelles il penſeroit. Car de même que la mere ne pourroit ébranler les fibres de ſon cerveau, ſans que ceux de l'enfant en reçûſſent l'impreſſion; l'enfant ne pourroit auſſi arrêter cet ébranlement, ou

en exciter quelqu'autre, ſans que la mere en fût avertie par quelque legere impreſſion, pourvû qu'elle s'y rendit parfaitement attentive par le pouvoir qu'elle auroit de faire ceſſer tout autre bruit que celui que ſon enfant exciteroit en elle. Ainſi il faut demeurer d'accord que la mere & l'enfant auroient eu enſemble quelque commerce avant le peché, ou nier le raport du cerveau de l'un au cerveau de l'autre, ou le pouvoir de l'ame ſur le corps, tel que je l'ai établi auparavant. Cela paroît évident, quoique l'imagination s'en effarouche & que les préjugez s'y oppoſent. Il eſt vrai que ce commerce n'auroit été d'abord que pour les choſes qui tombent ſous les ſens & ſous l'imagination, les enfans ne tenans à leur mere que par le corps, il n'eſt pas abſolument neceſſaire qu'ils reçoivent par elles d'autres idées que celles des objets ſenſibles. Car leur ame étant étroitement unie à Dieu, ſi on les conſidere ſans peché, ils reçoivent immédiatement de lui toutes les idées qui n'ont point de rapport au corps. Mais comme l'on peut avec le tems attacher les idées les plus abſtraites

à des choſes ſenſibles qui n'y ont point de rapport, le commerce des meres avec leurs enfans ſe fût apparemment bien-tôt étendu aux choſes les plus ſpirituelles, ſi elles ſe fuſſent efforcées de s'entretenir avec eux ſur ces matieres.

Je ſçai bien que ce que je dis ici ne paroîtra pas fort raiſonnable à la plûpart des hommes, & que ceux-mêmes qui combattent contre les préjugez & contre l'effort continuel des impreſſions ſenſibles, ſeront ſurpris de la nouveauté de cette penſée. Mais ſi on fait une ſerieuſe reflexion ſur la maniere dont un maître inſtruit ſon diſciple; ſi l'on conſidere de combien de differens moyens il eſt obligé de ſe ſervir pour lui découvrir les idées qu'il a des choſes, les comparaiſons qu'il en fait, les jugemens qu'il en porte, & les autres diſpoſitions de ſon eſprit à leur égard: on verra que ſans le peché les meres auroient eu bien plus de facilité à découvrir leurs penſées, & leurs diſpoſitions interieures à leurs enfans, que les maîtres à leurs diſciples: pourvû que l'on ſuppoſe ſeulement que les traces du cerveau des meres

s'impriment dans celui de leurs enfans, ce qui eſt, ce me ſemble, aſſez évident par tout ce que je viens de dire. Car enfin il eſt viſible que la parole & tous les ſignes exterieurs dont nous nous ſervons pour exprimer nos penſées aux autres hommes, n'ont l'effet que nous ſouhaitons, que parce qu'ils impriment dans le cerveau de ceux qui nous écoutent, les mêmes traces, & qu'ils excitent les mêmes émotions d'eſprits, qui accompagnent nos idées & nôtre diſpoſition interieure à leur égard.

OBJECTION

CONTRE L'ARTICLE DIX-SEPTIE'ME ET CEUX QUI LE SUIVENT.

Il y a de la temerité à dire que les enfans dans le Batême ſont juſtifiez par des mouvemens actuels de leur volonté vers Dieu. Il ne faut point donner d'ouverture à des opinions nouvelles : cela n'eſt propre qu'à faire du bruit.

Réponſe.

Je demeure d'accord qu'il ne faut point dire poſitivement que les enfans ſoient juſtifiez par des actes formels de leur volonté. Je croi que l'on n'en ſçait rien, & il ne faut aſſurer poſitivement que ce que l'on ſçait. Je croi même que l'habitude de leur charité n'a été precedée d'aucun acte d'amour de Dieu. Mais comme il n'y a que trop de gens qui ſont portez à croire que la juſtification des enfans n'eſt qu'exterieure & par *imputation*, à cauſe, diſent-ils, qu'ils ſont incapables de former aucun acte d'amour de Dieu : je croi qu'il eſt à propos de leur faire voir que ce n'eſt que par préjugé qu'ils ſont dans ce ſentiment. Car les préjugez des hommes à l'égard des enfans ſont tels, qu'on s'imagine ordinairement, qu'ils ne penſent point dans le ſein de leur mere & dans leurs premieres années, & même qu'ils ſont abſolument incapables de penſer. On croit qu'ils n'ont point encore en eux mêmes les idées des choſes ; que ce ſont les maîtres qui les leur inſ-

pirent dans le discours ; & que s'ils ont quelques inclinations, elles ne sont point de même nature que les nôtres, & qu'elles ne peuvent les porter jusqu'au souverain bien. La plûpart des hommes ne comprennent point distinctement que l'ame des enfans est comme celle des personnes avancées en âge ; qu'elle ne se fortifie & ne se perfectionne pas comme le corps ; & que si elle étoit délivrée pour un moment de l'impression que le corps fait sur elle, & mûë par la délectation de la grace, elle seroit en ce moment plus éclairée & plus pure que celles des plus grands Saints, qui ressentent toûjours dans leur esprit & dans leur cœur quelques effets de la concupiscence.

On regarde communement la concupiscence comme si elle étoit naturelle ; on ne pense pas toûjours qu'elle est une suite du peché. Ainsi on juge sans y penser que la stupidité des enfans est une suite necessaire de la foiblesse de leur corps, de la jeunesse de leur âge, & même de l'incapacité de leur esprit. Or ce jugement ou ce préjugé se repre-

ſente ſans ceſſe à l'eſprit, & il ſe préoccupe de telle maniere qu'il l'empêche d'examiner la choſe en elle-même. Ainſi ceux qui ont parlé de l'effet du Batême dans les ſiecles paſſez, n'ont point expliqué la regeneration des enfans par des mouvemens actuels de leur cœur: non qu'ils ayent jugé par de fortes raiſons que cela n'étoit pas poſſible; car il ne paroît pas de leurs ouvrages qu'ils l'ayent ſeulement examiné. Mais (comme il paroît aſſez) parce qu'ils l'ont ſuppoſé ainſi, & qu'ils ne ſe ſont preſque pas aviſez d'en douter; ou peut-être parce qu'ils n'ont pas voulu donner une explication qui eût choqué les préjugez, dans un tems où l'on ne s'efforçoit pas de s'en délivrer, autant qu'on le fait preſentement.

Mais ſi l'on regarde la neceſſité qu'il y a de donner une explication plus preciſe, que celle par exemple que donne ſaint Auguſtin en quelques endroits, laquelle favoriſe * *l'imputation*, quoiqu'ailleurs il parle d'une maniere qui ne la favoriſe * pas. Si on conſidere que *l'imputation* eſt fort commode, qu'il ſemble en ce cas qu'elle ait été re-

* Lib. 1. de Nupt. ch. 25. 26. 27. & in Jul l. 6. c. 19. & ailleurs.

* Ep. 21. l. de peccatorum meritis, c. 19.

çûë par quelques anciens Theologiens * tres-orthodoxes, & qu'elle eſt même abſolument neceſſaire pour ceux qui nient, quoique ſans raiſon les habitudes de l'ame, (& en même tems ils nient que les enfans ſoient capables d'amour actuel,) leſquels il eſt peut-êtrebon de contenter ſi on le peut: Enfin, ſi l'on veut avoir égard à l'équité naturelle qui défend de condamner des intentions ſecrettes, on pourra peut-être juger que ce que je dis n'eſt pas vrai-ſemblable: mais je ne croi pas qu'on puiſſe trouver mauvais que je le diſe dans le deſſein que j'ai de contenter les eſprits, même les plus fâcheux, ſur les difficultez qu'ils ont touchant la tranſmiſſion & la remiſſion du peché originel, parce que ſa neceſſité d'un Mediateur & toute la Religion ſuppoſent la corruption de nôtre nature par ce peché.

& alibi.

* Innoc. 3. In 3. Decret. de Baptiſmo & ejus effectu. Capite Majores. Et in Conc. Viennenſi Generali 15. ſous Clement V.

IX. E'CLAIRCISSEMENT.

Sur le troiſiéme Chapitre de la troiſiéme partie du ſecond Livre.

Dans lequel je parle de la force de l'imagination des Auteurs, & principalement de Tertullien.

COMME je ſuis convaincu que le principe le plus general & le plus fecond des erreurs qui ſe rencontrent dans les ſciences, & principalement dans la Morale, eſt l'impreſſion que les imaginations vives font ſur l'eſprit des hommes, qui ſe conduiſent plûtôt par machine que par raiſon; j'ai crû que je devois faire ſentir cette verité en toutes les manieres qui pourroient réveiller les eſprits de leur aſſoupiſſement à ſon égard. Et parce que les exemples nous frappent vivement, ſur tout lors qu'ils ont quelque choſe de grand & d'extraordinaire, j'ai penſé que les noms illuſtres de Tertullien, de Seneque,

& de Montagne ſeroient capables d'exciter l'attention des Lecteurs, & de les convaincre ſenſiblement de cette domination contagieuſe de l'imagination ſur la raiſon. Car enfin ſi des paroles toutes mortes, & qui ne ſont point animées par l'air & les manieres ſenſibles de ces fameux Auteurs, ont encore plus de force que la raiſon de certaines gens : ſi le tour de l'expreſſion qui ne donne qu'une foible idée de l'action ſenſible, que l'imagination répand vivement ſur le viſage, & ſur le reſte du corps de ceux qui ſont penetrez de ce qu'ils diſent, eſt capable d'agiter, de penetrer & de convaincre une infinité de perſonnes: certainement on doit demeurer d'accord qu'il n'y a rien de plus dangereux que d'écouter avec reſpect les perſonnes dont l'imagination eſt forte & vive. Car leur air & leur maniere eſt un langage naturel ſi fort & ſi convaincant ; ils ſçavent paſſionner ſi vivement toutes choſes, qu'ils ſoûlevent preſque toûjours les ſens & les paſſions contre la raiſon ; & qu'ils répandent, pour ainſi dire, la conviction & la certitude dans tous ceux qui les regardent.

J'avois bien prévû, en apportant ces grands exemples, que je ne guérirois pas tous ceux qui auroient été frappez d'étonnement & d'admiration à la lecture de ces trois fameux Auteurs. Il n'eſt pas neceſſaire de connoître beaucoup l'homme, pour ſçavoir que les bleſſures que le cerveau a reçûës, ſe guériſſent plus difficilement que celles des autres parties du corps; & qu'il eſt plus facile de fermer une playe qui n'eſt point expoſée à l'action de quelque corps qui la puiſſe renouveller, que de guérir parfaitement certains préjugez qui ſe juſtifient à tous momens par des raiſons qui paroiſſent d'autant plus vrai-ſemblables qu'elles ſont plus ſenſibles.

Il eſt tres-difficile de fermer exactement les traces du cerveau, parce qu'elles ſont expoſées aux cours des eſprits, & qu'elles peuvent être inceſſamment renouvellées par une infinité de traces qu'on peut appeller acceſſoires. Ces ſortes de bleſſures ne peuvent ordinairement ſe guerir ou ſe réjoindre, que lorſque le cerveau en ayant reçû d'autres plus profondes & qui leur ſont oppoſées, il ſe

fait une forte & continuelle revolution dans les eſprits. Car on ne doit pas croire qu'un préjugé ſoit entiérement gueri dés qu'on ſe l'imagine, à cauſe qu'on n'en eſt point actuellement frappé. Un préjugé n'eſt entiérement gueri, que lorſque la trace eſt bien réjointe ; & non pas dés que les eſprits commencent à n'y prendre plus leur cours pour quelque raiſon particuliere.

Je ſçavois donc bien que ceux qui avoient été abbatus & renverſez par la force & les mouvemens de Tertullien, enlevez & ébloüis par la grandeur & les beautez de Seneque, gagnez & corrompus par les manieres libres & naturelles de Montagne, ne changeroient pas de ſentiment aprés la lecture de quelques pages de mon Livre. Je jugeois au contraire qu'ils auroient du chagrin de ce que j'aurois tâché de diſſiper l'enchantement qui les charme.

Mais comme j'eſperois que ces exemples ſeroient utiles à mon deſſein, pour les raiſons que je viens de dire ; j'ai crû que je devois avoir plus d'égard à l'utilité de pluſieurs perſonnes qui ne ſont point

préoccupées, qu'au chagrin de quelques particuliers, que je jugeois bien devoir critiquer la liberté que j'ai prise. Je considerois qu'il y a peu de personnes si fort prévenuës d'estime pour ces Auteurs qu'il n'y ait encore quelque esperance de retour vers la Raison. Je jugeois enfin que n'y ayant peut-être personne de préoccupé à l'égard de tous les trois ensemble, à cause de la diversité du caractere de leurs imaginations, les plus entêtez même trouveroient que j'ai raison en bien des choses.

Je sçai le respect que je dois avoir pour les ouvrages de Tertullien: tant à cause des sujets qu'il traite, qu'à cause de l'approbation qu'ils ont eus de plusieurs personnes qui doivent en sçavoir juger. Et j'ai suffisamment fait connoître cette disposition de mon esprit par les choses que j'en ai dites, & par la qualité du Livre *de Pallio*, duquel seul j'ai parlé avec liberté, quoiqu'il y en eût d'autres qui eussent peut-être été plus propres à mon dessein.

Mais aprés tout, je ne croi pas que le tems doive changer ou grossir

les idées des choſes, que toutes les antiquitez ſoient venerables, & que de fauſſes raiſons & des manieres extravagantes ſoient dignes de reſpect, à cauſe qu'elles ſont au monde long-temps avant nous. Je ne penſe pas qu'on doive recevoir des obſcuritez affectées comme des myſteres ſacrez; des ſaillies d'imagination comme des lumieres éclatantes; les chaleurs de l'Affrique qui agiſſent dans un eſprit naturellement plein d'ardeur, comme des mouvemens de l'eſprit prophetique, qui ne peut annoncer que des veritez ſublimes.

Je ſçai bien que ceux-mêmes qui ont le plus de reſpect pour les ouvrages de Tertullien, demeurent d'accord de tout ceci, & qu'ils ſont trop équitables pour ſoûtenir les déreglemens de l'imagination contre la Raiſon. Mais peut-être qu'ils ſont comme ces perſonnes judicieuſes qui aiment extrémement la vérité, & qui cependant ne laiſſent pas d'être ſenſibles aux manieres. Car j'en ai vû ſouvent quelques-uns ſi enchantez par quelques expreſſions fortes, vives, grandes & magnifiques de Ter-

tullien, qu'aprés leur avoir prouvé que cet Auteur étoit peu judicieux & peu raiſonnable, ils ne faiſoient que me les repeter comme pour me gagner & pour me ſurprendre.

J'avouë que Tertullien a des expreſſions extrêmement fortes & hardies, & qu'elles produiſent dans l'eſprit des images trés-vives & tres-animées : & c'eſt juſtement à cauſe de cela que je le prens pour exemple, que les imaginations fortes ont beaucoup de pouvoir pour agiter & pour convaincre par impreſſion. Ainſi ceux qui me font ces ſortes d'objections, confirment mon ſentiment, lorſqu'ils le combattent. La préoccupation & l'eſtime qu'ils ont pour Tertullien juſtifie ma conduite. Les citations frequentes & les grands mots qu'ils en alléguent, prouvent ce que je dis. Car on ne cite preſque jamais dans le diſcours des raiſonnemens entiers de cet Auteur : mais on en cite ſouvent des expreſſions fortes & vives, afin d'ébloüir, d'émouvoir, & de convaincre par impreſſion ſenſible.

On ne doit pas ce me ſemble s'imaginer que je veüille m'ériger en

cenſeur de tant de grands hommes, qui citent Tertullien à tous momens, dans la chaire & ailleurs. Ils ont leurs raiſons dans l'examen deſquelles je n'entre point, & je ne dois point y entrer. Il me ſemble que ce que j'ai dit de cet Auteur eſt évident. Que chacun tire ſes conſequences ſelon ſes lumieres, ſans m'attribuer des penſées que je n'ai pas. Ceux qui veulent penetrer dans les deſſeins des autres, ſe forment ſouvent des fantômes qui ne reſſemblent qu'à eux-mêmes : car nous avons de coûtume de répandre, pour ainſi dire, ſur les autres la malignité de nos paſſions. Nous jugeons de tout par rapport à nous : & ceux qui me condamnent ſe jugent peut-être eux-mêmes, quoiqu'ils n'y faſſent pas de reflexion. Mais, ſi on veut que je me declare ſur les citations de Tertullien, je demeure d'accord qu'on a droit de s'en ſervir pour pluſieurs raiſons ; & même qu'elles ſont quelquefois tres-utiles pour rendre plus ſenſibles certaines veritez de pratique, qui ſont ſteriles & infructueuſes, tant qu'elles ſont dans le plus ſecret de la raiſon,

& qu'elles ne nous donnent point de mouvemens contraires à ceux que les biens du corps excitent en nous.

Cependant je ne trouve pas fort déraisonnable le sentiment de ceux, qui croyent qu'on ne doit citer les Auteurs par leur nom, que lorsqu'ils sont infaillibles, & qu'excepté dans les choses où la raison n'a point de part, ou dans lesquelles l'autorité doit avoir lieu, on ne doit jamais citer personne. Telle étoit autrefois la coûtume des Peres. Saint Cyprien n'a jamais cité Tertullien, quoiqu'il ait pris beaucoup de choses de lui. Et s'il est vrai ce que saint Jerôme rapporte de ce S. Evêque, par oüi dire, que parlant de Tertullien, il l'appelloit son maître; il faut que le nom de Tertullien n'eût pas grande autorité, ni ses expressions la force qu'elles ont maintenant sur les esprits : ou que saint Cyprien suivît la coûtume de son tems avec une rigueur bien surprenante. Car c'est une chose fort étrange qu'un tel disciple n'ait point parlé de son maître dans aucun de ses ouvrages.

On ſe ſert ordinairement de cette Hiſtoire de ſaint Jerôme pour défendre Tertullien : & l'on m'a dit quelquefois que j'avois tort de parler comme j'avois fait d'un homme que ſaint Cyprien appelloit ſon maître. Mais je ne ſçai ſi ſaint Jerôme n'auroit point été trop facile à ajoûter foi à ce qui faiſoit à l'honneur de Tertullien. Il ſemble qu'il ait eu un peu trop d'inclination pour lui, puiſqu'il a excuſé en quelque maniere ſa chûte, en rejettant ſon héreſie ſur l'envie que le Clergé de Rome lui portoit, & ſur les mauvais traitemens qu'il en avoit reçûs. Mais, ſi cette Hiſtoire qui n'eſt fondée que ſur ce que S. Jérôme a oüi dire à une ſeule perſonne, eſt vraie, j'avouë que je ne comprens pas le ſilence que S. Cyprien obſerve dans ſes écrits à l'égard de Tertullien. Ce ſilence du diſciple cache apparemment quelque myſtere qui n'eſt pas avantageux au maître. Et ſi l'Hiſtoire auſſi-bien que les propres ouvrages de Tertullien, ne faiſoient pas aſſez connoître qu'il n'eſt pas tout à fait digne de la grande eſtime que bien des gens ont pour lui; je ne ſçai

Invidiæ poſtea, & contumeliis Clericorum Romanæ Eccleſiæ, ad Montani dogma delapſus, in multis libris novæ prophetiæ meminit. Hieron. in Catalogo de ſcript. Eccl.

ſi la conduite de S. Cyprien, ſon ſilence, ſon ſtile, ſes manieres, ne ſuffiroient pas pour la diminuer, & pour faire penſer que peut-être la réputation de cet Auteur n'étoit pas trop bien établie, dans l'Afrique même, qui lui devoit être plus favorable qu'un païs auſſi temperé qu'eſt le nôtre.

La France & l'Afrique produiſent des eſprits bien différens. Le génie des François étant naturel, raiſonnable, ennemi de toutes les maniéres outrées, il eſt étrange qu'il y en ait parmi eux de paſſionnez pour un Auteur qui n'étudie & qui ne ſuit point la nature; & qui au lieu de conſulter ſa raiſon, ſe laiſſe ſouvent emporter par ſes fougues à des expreſſions tout à fait obſcures, monſtrueuſes & extravagantes.

Mais c'eſt peut-être que l'imagination a tant de force qu'elle affoiblit la raiſon, & qu'elle change même la nature. En effet, un homme paſſionné nous trouble, & change preſque toûjours la ſituation naturelle de notre imagination pour la conformer à la ſienne. Et alors il n'y a point de mouvement qui ne

paroiſſe

paroiſſe naturel, point d'expreſſion qui ne ſoit agréable, point de galimatias qui ne convainque ; car on n'examine rien ſérieuſement. Or comme les paſſions ſe juſtifient, & que les imaginations déreglées ne ſe plaiſent que dans leur déréglement; on ne peut juger ſainement des choſes, tant que le cerveau conſerve l'impreſſion violente qu'il a reçûë. Il n'y a point d'homme paſſionné qui ne ſoit inceſſamment ſollicité à juſtifier la paſſion qui l'anime ; il n'y a point d'homme troublé qui ne ſe plaiſe dans ſon trouble. Car ſi ceux qui s'imaginent être devenus coqs, loups, bœufs, ſe plaiſent extrêmement dans les actions que ces animaux ont accoûtumé de faire, quoiqu'elles ſoient tout à fait contraires à la nature de l'homme; on peut bien juger que nous n'avons garde de condamner les manieres de ceux, qui par la contagion de leur imagination nous ont en quelque maniere rendu ſemblables à eux ; car en les condamnant, nous ſentons que nous nous condamnerions nous-mêmes.

Il y a une raiſon fort particuliére, qui fait que certains Sçavans font

gloire d'être partiſans de Tertullien, & qu'ils témoignent pour cet Auteur un reſpect extraordinaire. C'eſt l'obſcurité qu'il affecte comme une des principales regles de ſa Rhétorique.

On appelle preſentement galimatias toutes les expreſſions vuides de ſens, & toutes les maniéres de parler obſcures & embaraſſées: mais il y a eu des gens qui * ont regardé l'obſcurité comme un des plus grands ſecrets de l'éloquence, parmi eux l'art de perſuader conſiſtoit en partie à ſe rendre inintelligible.

* Voyez Quintilien *Inſt. Orat.* l. 8. c. 2.

Si ceux qui parlent en public avoient toûjours des idées claires & diſtinctes des veritez qu'ils prétendent perſuader, & s'ils ne parloient qu'à des perſonnes capables d'une attention ſuffiſante pour les comprendre, le précepte d'affecter l'obſcurité dans le diſcours ſeroit extravagant en toutes maniéres. Mais quoique ce précepte ſoit abſolument contre la raiſon, on peut dire qu'il eſt aſſez proportionné au génie de la plûpart des hommes: non ſeulement parce qu'il met à couvert l'ignorance de ceux qui parlent, mais encore

parce que l'obſcurité myſterieuſe excite en bien des perſonnes des ſentimens qui les diſpoſent à ſe ſoûmettre & à ſe laiſſer convaincre.

L'experience fait aſſez voir que la plûpart des hommes eſtiment ce qu'ils ne comprennent pas, qu'ils révérent comme des myſtéres tout ce qui les paſſe, & qu'ils trouvent qu'un Orateur a fait des merveilles, lors qu'il les a ébloüis par des manieres éclatantes, & par un langage d'imagination dans lequel la raiſon n'a point de part.

L'inclination que les hommes ont pour la grandeur, eſt plus forte que celle qu'ils ont pour la verité. Ainſi le galimatias pompeux qui perſuade par impreſſion eſt mieux reçû que de purs raiſonnemens, qui ne peuvent perſuader que par leur évidence. L'évidence ne s'acquiert que par des réflexions qui coûtent toûjours quelque peine à ceux qui les font; mais la conviction ſenſible ſe répand dans l'ame & la pénétre d'une maniere tres-agréable.

Le bien qui ſeul eſt capable de nous ſatisfaire, eſt tout enſemble infini & inacceſſible, & les expreſſions gran-

des & obſcures en portent le caractere. De ſorte que l'obſcurité excitant nos déſirs, comme la grandeur excite notre admiration & notre eſtime: ces expreſſions nous gagnent par les mouvemens qu'elles produiſent en nous.

Lors qu'on ſçait ou qu'on croit ſçavoir un Auteur obſcur & difficile, on s'eſtime plus que ceux qui ne le ſçavent pas; on les regarde quelquefois comme des ignorans. La peine qu'on a priſe pour l'entendre, nous intereſſe dans ſa défenſe. On juſtifie ſes études lors qu'on le revere & qu'on le fait révérer aux autres. Et comme on ſe juſtifie avec plaiſir, on ne doit pas manquer de le loüer & de le défendre avec empreſſement & avec des manieres vives & ſenſibles.

Ces raiſons, & quelques autres moins fortes, ſuffiſent ce me ſemble pour faire comprendre que l'obſcurité de Tertullien ne lui eſt pas deſavantageuſe dans l'eſprit de quelques perſonnes; & qu'apparemment ils n'auroient jamais eu tant d'admiration pour lui, ſi les véritez qui ſont répanduës dans ſes ouvrages, y étoient réduites à leurs plus ſimples & plus claires idées.

On réduit toûjours les rapports & les véritez mathématiques à leurs *exposans*, c'eſt à dire, aux termes les plus ſimples qui les expriment, & on les dégage de tout ce qui peut les embaraſſer & les obſcurcir ; car les Géometres aiment la vérité toute pure ; ils ne veulent point convaincre par impreſſion, mais par évidence & par lumiére. Que deviendroient beaucoup de penſées de Tertullien, ſi on les avoit réduites à leurs expoſans ſelon les regles des Logiciens Géométres, & ſi on les avoit ainſi dépoüillées de ce faſte ſenſible qui ébloüit la raiſon ? On en doit faire l'experience, ſi on veut juger ſolidement des raiſonnemens de cet Auteur.

Je ne prétens pas toutefois que Tertullien ait dû écrire en Géométre. Les figures qui expriment nos ſentimens & nos mouvemens, à l'égard des veritez que nous expoſons aux autres, ſont abſolument neceſſaires. Et je croi que principalement dans les diſcours de Religion & de Morale, l'on doit ſe ſervir d'ornemens qui faſſent rendre à la verité tout le reſpect qui lui eſt dû, & de

mouvemens qui agitent l'ame & la portent à des actions vertueuſes. Mais on ne doit pas couvrir d'ornemens un fantôme ſans corps & ſans réalité ; on ne doit pas exciter des mouvemens inutiles ; & ſi l'on veut imprimer avec effort dans ceux qui nous écoutent la conviction & la certitude, il faut que cette conviction ſe rapporte à quelque choſe de vrai & de ſolide. Il ne faut pas convaincre ni ſe laiſſer convaincre ſans ſçavoir évidemment, diſtinctement, préciſément de quoi on convainc, ou de quoi on eſt convaincu. Il faut ſçavoir ce qu'on dit, il faut ſçavoir ce qu'on croit. Il ne faut aimer que la vérité & la lumiére, & ne pas frapper les autres d'aveuglement, aprés nous en être laiſſé frapper nous-mêmes.

X. E'CLAIRCISSEMENT.

Sur la nature des Idées.

Dans lequel j'explique comment on voit en Dieu toutes choſes, les veritez & les loix éternelles.

J'ESPEROIS que les choſes que j'ay dites de la nature des idées, ſuffiroient pour faire comprendre que c'eſt Dieu qui nous éclaire; mais j'ai reconnu par expérience, qu'il y a bien des perſonnes qui ne ſont pas capables d'une attention aſſez forte pour concevoir les raiſons que j'ai données de ce principe. Ce qui eſt abſtrait, eſt incompréhenſible à la plûpart des hommes; c'eſt le ſenſible qui les réveille, & qui fixe & ſoûtient la vûë de leur eſprit. Ils ne peuvent conſidérer, & par conſéquent ils ne peuvent comprendre ce qui ne tombe point ſous les ſens ni ſous l'imagination. C'eſt une choſe que j'ay dite ſouvent & que je ne ſçaurois trop répéter.

Il eſt évident que les corps ne ſont point viſibles par eux-mêmes; qu'ils

ne peuvent agir ſur notre eſprit, ni ſe repréſenter à lui. Cela n'a pas beſoin de preuve : cela ſe découvre d'une ſimple vûë ſans qu'il ſoit beſoin de raiſonner, car la moindre attention de l'eſprit à l'idée claire de la matiére ſuffit pour le découvrir. Cela eſt infiniment plus certain, qu'il n'eſt certain que les corps ſe communiquent de leur mouvement, lors qu'ils ſe choquent. Mais cela n'eſt certain qu'à ceux qui font taire leurs ſens pour écouter leur raiſon. Ainſi tout le monde croit, quoique ſans preuve ſolide, que les corps ſe pouſſent les uns les autres, parce que les ſens le diſent ; mais on ne croit pas que les corps ſont par eux-mêmes entierement inviſibles, & incapables d'agir dans l'eſprit, parce que les ſens ne le diſent pas, & qu'ils ſemblent dire le contraire.

Il y a cependant quelques perſonnes dont la raiſon ferme & aſſurée s'éleve juſqu'aux véritez les plus abſtraites : ils les contemplent avec attention, & ils réſiſtent à l'impreſſion de leurs ſens, & de leur imagination avec beaucoup de courage. Mais peu à peu le corps appeſantiſ-

ſant l'eſprit, ils retombent: ces idées ſe diſſipent, & l'imagination en ayant excité de plus vives & de plus ſenſibles, ces premieres ne reſſemblent plus qu'à des ſpectres dont on ſe défie, & dont on apprehende l'illuſion.

Nous entrons facilement en défiance des perſonnes ou des choſes qui ne nous ſont pas familieres, & qui ne nous ont point fait goûter quelque plaiſir ſenſible: car c'eſt le plaiſir qui gagne le cœur, & c'eſt la familiarité qui ôte le trouble & l'inquietude de l'eſprit. Ainſi ceux qui ne ſont point accoûtumez aux véritez métaphyſiques & abſtraites, ſont extrêmement portez à croire qu'on ne travaille qu'à les ſeduire, lorſqu'on a deſſein de les éclairer. Ils regardent avec défiance & avec une eſpece d'horreur ou de dégoût, les idées qui n'ont rien d'agreable & de ſenſible; & l'amour qu'ils ont pour le repos & pour la felicité, les délivre bientôt d'une vûë qui les trouble, & qui ne paroît pas capable de les contenter.

Si la queſtion que j'examine n'étoit pas de la derniere conſequence;

les raiſons que je viens de dire, & quelques autres qu'il n'eſt pas neceſſaire de rapporter, m'obligeroient à n'en pas parler davantage : car je prévois bien que tout ce que je pourrai dire ſur ce ſujet, n'entrera jamais dans l'eſprit de certaines gens. Mais ce principe qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & qu'il ne nous éclaire que par la manifeſtation d'une raiſon ou d'une ſageſſe immuable & neceſſaire, me paroît ſi conforme à la Religion ; que dis-je, ſi abſolument neceſſaire pour donner à quelque vérité que ce puiſſe être, un fondement certain & inébranlable, que je me crois indiſpenſablement obligé de l'expliquer & de le ſoûtenir autant qu'il me ſera poſſible. J'aime mieux qu'on m'appelle viſionnaire, qu'on me traitte d'illuminé, & qu'on diſe de moi tous ces bons mots que l'imagination, qui eſt toûjours railleuſe dans les petits eſprits, a de coûtume d'oppoſer à des raiſons qu'elle ne comprend pas, ou dont elle ne peut ſe défendre, que de demeurer d'accord que les corps ſoient capables de m'éclairer ; que je ſois à moi-même mon maî-

tre, ma raiſon, ma lumiere; & que pour m'inſtruire ſolidement de toutes choſes, il ſuffiſe que je me conſulte moi même, ou des hommes qui peut-être peuvent faire grand bruit à mes oreilles, mais certainement qui ne peuvent répandre la lumiere dans mon eſprit. Voici donc encore quelques raiſons pour le ſentiment que j'ai établi dans les Chapitres ſur leſquels j'écris ceci.

Il n'y a perſonne qui ne convienne que tous les hommes ſont capables de connoître la vérité; & les Philoſophes mêmes les moins éclairez, demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine *Raiſon* qu'ils ne déterminent pas. C'eſt pourquoi ils le définiſſent *animal* RATIONIS *particeps*: car il n'y a perſonne qui ne ſçache du moins confuſement, que la difference eſſentielle de l'homme conſiſte dans l'union neceſſaire qu'il a avec la Raiſon univerſelle, quoiqu'on ne ſçache pas ordinairement quel eſt celui qui renferme cette Raiſon, & qu'on ſe mette fort peu en peine de le découvrir. Je vois par exemple que 2 fois 2 ſont 4, & qu'il faut préferer ſon

Si ambo videmus verum eſſe quod di-

ami à ſon chien ; & je ſuis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puiſſe voir auſſi-bien que moi. Or je ne vois point ces véritez dans l'eſprit des autres : comme les autres ne les voyent point dans le mien. Il eſt donc neceſſaire qu'il y ait une Raiſon univerſelle qui m'éclaire, & tout ce qu'il y a d'intelligences. Car ſi la raiſon que je conſulte, n'étoit pas la même qui répond aux Chinois, il eſt évident que je ne pourrois pas être auſſi aſſuré que je le ſuis, que les Chinois voyent les mêmes veritez que je vois. Ainſi la Raiſon que nous conſultons quand nous rentrons dans nous-mêmes, eſt une Raiſon univerſelle. Je dis quand nous rentrons dans nous-mêmes, car je ne parle ici de la raiſon que ſuit un homme paſſionné. Lorſqu'un homme préfere la vie de ſon cheval à celle de ſon cocher, il a ſes raiſons, mais ce ſont des raiſons particulieres dont tout homme raiſonnable a horreur. Ce ſont des raiſons qui dans le fond ne ſont pas raiſonnables, parce qu'elles ne ſont pas conformes à la ſouveraine Raiſon, ou à la Raiſon univerſelle que

eis, & ambo videmus verum eſſe quod dico, ubi quæ ſo id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, ſed ambo in ipſa quæ ſupra mentes noſtras eſt in commutabili veritate. Conf de S. Aug. l 12. ch. 25.

tous les hommes consultent.

Je suis certain que les idées des choses sont immuables, & que les véritez & les loix éternelles sont nécessaires : il est impossible qu'elles ne soient pas telles qu'elles sont. Or je ne vois rien en moi d'immuable ni de necessaire : je puis n'être point, ou n'être pas tel que je suis : il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent pas ; & cependant je suis certain qu'il ne peut y avoir d'esprits qui voyent des veritez & des loix differentes de celles que je vois : car tout esprit voit necessairement que 2 fois 2 font 4, & qu'il faut préferer son ami à son chien. Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent, est une Raison immuable & necessaire.

Voyez S. Aug. *De libero arbitrio.* l. 2 c. 8. & ceux qui suivent.

De plus il est évident que cette même Raison est infinie. L'esprit de l'homme conçoit clairement, qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles, de tetragones, de pentagones intelligibles, & d'autres semblables figures. Non seulement il conçoit que les idées des figures ne lui manqueront jamais, & qu'il en découvrira toûjours de

nouvelles, quand même il ne s'appliqueroit qu'à ces ſortes d'idées pendant toute l'éternité: il apperçoit même l'infini dans l'étenduë, car il ne peut douter que l'idée qu'il a de l'eſpace ne ſoit inépuiſable. L'eſprit voit clairement que le nombre qui multiplié par lui-même, produit 5, ou quelqu'un des nombres entre 4 & 9, entre 9 & 16, entre 16 & 25, &c. eſt une grandeur, un rapport, une fraction, dont les termes ont plus de chifres qu'il ne peut y en avoir d'un pole du monde à l'autre. Il voit clairement que c'eſt un rapport tel qu'il n'y a que Dieu qui le puiſſe comprendre, & qu'il eſt impoſſible de l'exprimer exactement parce qu'il faut pour l'exprimer une fraction dont les deux termes ſoient infinis. Je pourrois apporter beaucoup de ſemblables exemples, dont on peut conclure, non ſeulement que l'eſprit de l'homme eſt borné mais que la Raiſon qu'il conſulte eſt infinie. Car enfin l'eſprit voit clairement l'infini dans cette ſouveraine Raiſon, quoiqu'il ne le comprenne pas. En un mot, il faut bien que la Raiſon que l'homme

consulte soit infinie, puisqu'on ne la peut épuiser, & qu'elle a toûjours quelque chose à répondre sur quoique ce soit qu'on l'interroge.

Mais s'il est vrai que la Raison à laquelle tous les hommes participent est universelle ; s'il est vrai qu'elle est infinie ; s'il est vrai qu'elle est immuable & necessaire : il est certain qu'elle n'est point differente de celle de Dieu même : car il n'y a que l'être universel & infini, qui renferme en soi-même une raison universelle & infinie. Toutes les créatures sont des êtres particuliers : la raison universelle n'est donc point créée. Toutes les créatures ne sont point infinies : la raison infinie n'est donc point une créature. Mais la raison que nous consultons n'est pas seulement universelle & infinie ; elle est encore necessaire & independante, & nous la concevons en un sens plus independante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison ; il dépend d'elle en un sens : il faut qu'il la consulte & qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même : il ne dépend de rien. Cette

raiſon n'eſt donc pas diſtinguée de lui-même : elle lui eſt donc coéternelle & conſubſtantielle. Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir un innocent ; qu'il ne peut aſſujettir les eſprits aux corps, qu'il eſt obligé de ſuivre l'ordre. Nous voyons donc la regle, l'ordre, la raiſon de Dieu : car quelle autre ſageſſe que celle de Dieu pourrions-nous voir, lorſque nous ne craignons point de dire, que Dieu eſt obligé de la ſuivre ?

Mais aprés tout, peut-on concevoir une ſageſſe qui ne ſoit point la ſageſſe de Dieu ? Salomon, qui parle ſi bien de la ſageſſe, en diſtingue-t-il de deux ſortes ? Ne nous apprend-il pas que celle qui eſt coéternelle à Dieu-même, & par laquelle il a établi l'ordre que nous voyons dans ſes ouvrages, eſt celle-là même qui préſide à tous les eſprits, & que conſultent les Légiſlateurs, pour faire des loix juſtes & raiſonnables. Il ſuffit de lire le huitiéme Chapitre des Proverbes, pour être perſuadé de cette vérité. Je ſçai bien que l'Ecriture ſainte parle d'une certaine ſageſſe qu'elle nomme

ſageſſe du ſiecle, ſageſſe des hommes. Mais c'eſt qu'elle parle des choſes ſelon l'apparence, ou ſelon le ſentiment ordinaire : car elle nous apprend ailleurs que cette ſageſſe n'eſt que folie & qu'abomination, non ſeulement devant Dieu, mais devant tous les hommes qui conſultent la Raiſon.

Certainement ſi les véritez & les loix éternelles dépendoient de Dieu, ſi elles avoient été établies par une volonté libre du Créateur ; en un mot ſi la Raiſon que nous conſultons n'étoit pas neceſſaire & independante : il me paroît évident qu'il n'y auroit plus de ſcience véritable, & qu'on pourroit bien ſe tromper ſi l'on aſſuroit que l'Arithmetique ou la Géometrie des Chinois eſt ſemblable à la nôtre. Car enfin, s'il n'étoit pas abſolument neceſſaire que 2 fois 4 fuſſent 8, ou que les trois angles d'un triangle fuſſent égaux à deux droits ; quelle preuve auroit-on que ces ſortes de véritez ne ſeroient point ſemblables à celles qui ne ſont reçûës que dans quelques Univerſitez, ou qui ne durent qu'un certain tems ? Voit-on

clairement que Dieu ne puiſſe ceſſer de vouloir ce qu'il a voulu d'une volonté entierement libre & indifferente ? Ou plûtôt, voit-on clairement que Dieu n'a pas pû vouloir certaines choſes pour un certain tems, pour un certain lieu, pour certaines perſonnes, ou pour certains genres d'êtres ; ſuppoſé, comme on le veut, qu'il ait été entierement libre & indifferent dans cette volonté ? Pour moi je ne puis concevoir de neceſſité dans l'indifference, je ne puis accorder enſemble deux choſes ſi oppoſées.

Cependant, je veux bien ſuppoſer que l'on voye clairement, que Dieu par une volonté entierement indifferente a établi pour tous les tems, & pour tous les lieux les véritez & les loix éternelles, & qu'à preſent elles ſont immuables à cauſe de ſon decret. Mais où les hommes voyent-ils ce decret ? Dieu a-t-il créé quelqu'être repreſentatif de ce decret ? Diront-ils que ce decret eſt une modification de leur ame. Ils voyent clairement ce decret, car ils en ont appris que l'immutabilité eſt aſſurée aux véritez

& aux loix éternelles ; mais où le voyent-ils ? Certainement s'ils ne le voyent en Dieu, ils ne le voyent pas : car ce decret ne peut être qu'en Dieu, & l'on ne le peut voir qu'où il eſt. Les Philoſophes ne peuvent donc s'aſſûrer d'aucune choſe s'ils ne conſultent Dieu, & ſi Dieu ne leur répond. Ils ont beau ſe récrier ſur cela : il faut qu'ils ſe rendent, ou qu'ils ſe taiſent.

Mais au fond ce decret eſt une imagination ſans fondement. Quand on penſe à l'ordre, aux loix, & aux véritez éternelles, on n'en cherche point naturellement de cauſe, car elles n'en ont point. On ne voit point clairement la neceſſité de ce decret, on n'y penſe jamais d'abord. On apperçoit au contraire d'une ſimple vûë & avec évidence, que la nature des nombres & des idées intelligibles eſt immuable, neceſſaire, independante. On voit clairement qu'il eſt abſolument neceſſaire que 2 fois 4 ſoient 8, & que le quarré de la diagonale d'un quarré ſoit double de ce quarré. Si l'on doute de la neceſſité abſoluë de ces véritez, c'eſt que l'on détourne ſa vûë

de leur lumiere, que l'on raiſonne ſur un faux principe, & que l'on cherche ailleurs qu'en ces véritez, quelle eſt leur nature, leur immutabilité, leur indépendance. Ainſi le decret de l'immutabilité de ces véritez eſt une fiction de l'eſprit, qui ſuppoſant qu'il ne voit point dans la ſageſſe de Dieu ce qu'il y apperçoit, & ſçachant que Dieu eſt la cauſe de toutes choſes, ſe croit obligé d'imaginer un decret pour aſſurer l'immutabilité à des véritez, qu'il ne peut s'empêcher de reconnoître pour immuables. Mais on ſuppoſe faux, & l'on doit y prendre garde. On ne voit que dans la ſageſſe de Dieu, les véritez éternelles, immuables, neceſſaires. On ne peut voir ailleurs que dans cette ſageſſe, l'ordre que Dieu même eſt obligé de ſuivre, ainſi que je viens de dire. L'eſprit n'eſt fait que pour cette ſageſſe, & il ne peut en un ſens voir qu'elle. Car s'il peut voir les créatures, c'eſt que celui qu'il voit, quoique d'une maniere fort imparfaite pendant cette vie, les comprend toutes dans l'immenſité de ſon être, d'une maniere intelli-

gible & proportionnée à l'esprit, ainsi que je l'ai dit ailleurs.

Si nous n'avions point en nous-mêmes l'idée de l'infini, & si nous ne voyions pas toutes choses par l'union naturelle de notre esprit avec la Raison universelle & infinie, il me paroît évident que nous n'aurions pas la liberté de penser à toutes choses. Car l'esprit ne peut vouloir s'appliquer qu'aux choses dont il a quelque idée, & il n'est en son pouvoir de penser actuellement qu'aux choses auxquelles il peut vouloir s'appliquer. Ainsi on ôte à l'homme la liberté de penser à tout, si on sépare son esprit de celui qui renferme tout. De plus, ne pouvant aimer que ce que nous voyons, si Dieu nous donnoit seulement des idées particulieres, il est évident qu'il détermineroit de telle maniére tous les mouvemens de notre volonté, qu'il seroit nécessaire que nous n'aimassions que des êtres particuliers. Car enfin si nous n'avions pas d'idée de l'infini, nous ne pourrions pas l'aimer; & si ceux qui assurent positivement qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, disoient les choses comme el-

les ſont, je ne craindrois point de dire qu'ils n'ont jamais aimé Dieu, car il me paroît tres-certain qu'on ne peut aimer que ce qu'on voit.

Enfin ſi l'ordre & les loix éternelles n'étoient immuables par la neceſſité de leur nature, les preuves les plus claires & les plus fortes de la Religion ſeroient ce me ſemble détruites dans leur principe, auſſi-bien que la liberté & les ſciences les plus certaines. Car il eſt évident que la Religion Chrétienne qui nous propoſe JESUS-CHRIST pour Médiateur & pour Réparateur, ſuppoſe la corruption de la nature par le peché originel. Or quelle preuve peut-on avoir de cette corruption? La chair combat contre l'eſprit, dira-t-on, elle ſe l'aſſujettit, elle en eſt maîtreſſe. J'en demeure d'accord. Mais ce n'eſt point là un deſordre, répondra un libertin. Cela plaît à Dieu; il l'a ordonné ainſi; il eſt maître de ſes decrets; il met l'ordre qu'il lui plaît entre ſes créatures. Comment lui prouvera-t-on que c'eſt un déſordre que les eſprits ſoient ſoûmis aux corps, ſi l'on n'a une idée claire de l'ordre, & de ſa néceſſité; & ſi l'on

ne ſçait que Dieu même eſt obligé de le ſuivre par l'amour neceſſaire qu'il ſe porte à lui-même? D'ailleurs, ſi cet ordre dépend d'un décret libre de Dieu, il faudra toûjours avoir recours à Dieu pour en être informé ; il faudra conſulter Dieu malgré l'averſion que certains ſçavans ont de recourir à lui ; il faudra ſe rendre à cette vérité, qu'on a beſoin de Dieu pour être inſtruit. Mais ce decret libre qui a cauſé l'ordre, eſt une fiction de l'eſprit, pour les raiſons que j'ai déja dites.

Si ce n'eſt pas un ordre néceſſaire, que l'homme ſoit fait pour ſon Auteur, & que notre volonté ſoit conforme à l'ordre qui eſt la regle eſſentielle & neceſſaire de la volonté de Dieu. S'il n'eſt pas vrai que les actions ſont bonnes ou mauvaiſes, à cauſe qu'elles ſont conformes ou contraires à un ordre immuable & neceſſaire, & que ce même ordre demande que les premieres ſoient récompenſées & les autres punies. Enfin ſi tous les hommes n'ont naturellement une idée claire de l'ordre, mais d'un ordre tel que Dieu même ne peut vouloir le contraire de

ce que cet ordre prescrit, parce que Dieu ne peut pas vouloir le desordre: certainement je ne voi plus que confusion par tout. Car que peut-on trouver à redire dans les actions les plus infames & les plus injustes des Payens, ausquels Dieu n'avoit point donné de loix? Quelle sera la raison qui osera les juger, s'il n'y a point de raison souveraine qui les condamne, s'il n'y a point d'ordre immuable de loy indispensable, selon laquelle on les doit juger?

Nec natura potest justo secernere iniquum Lucrece. Diogene.

Un Poëte a dit qu'il n'est pas possible de discerner ce qui est juste de ce qui est injuste. Un Philosophe a dit que c'est une foiblesse que d'avoir de la honte & de la pudeur pour des actions infames. On dit souvent de semblables paradoxes par une fougue d'imagination, ou dans l'emportement de ses passions. Mais pourquoi condamnera-t-on ces sentimens, s'il n'y a un ordre, une regle, une raison universelle & necessaire, qui se présente toûjours à ceux qui sçavent rentrer dans eux-mêmes. Nous ne craignons point de juger les autres ou de nous juger nous-mêmes en bien des rencontres; mais par quel-

le

le autorité le faiſons-nous, ſi la Raiſon qui juge en nous, lors qu'il nous ſemble que nous prononçons des jugemens contre nous-mêmes & contre les autres, n'eſt notre ſouveraine & celle de tous les hommes?

Mais ſi cette Raiſon n'étoit pas préſente à ceux qui rentrent dans eux-mêmes, & ſi les Payens mêmes n'avoient eu naturellement quelque union avec l'ordre immuable dont nous parlons; de quel peché ou de quelle déſobéïſſance auroient-ils été coupables, & ſelon quelle juſtice Dieu pourroit-il les punir? Je dis cela parce qu'un Prophéte m'apprend que Dieu même veut bien prendre des hommes pour juges du différend qu'il a avec ſon peuple, pourvû qu'ils en jugent ſelon l'ordre immuable & neceſſaire de la juſtice. Néron a tué ſa mere, il eſt vrai. Mais en quoi a-t-il mal fait? Il a ſuivi le mouvement naturel de ſa haine. Dieu ne lui a rien preſcrit ſur cela; la loy des Juifs n'étoit pas pour lui. On dira peut-être que la loy naturelle défend de ſemblables actions, & que cette loy lui étoit connuë. Mais quelle preuve en a-t-on? Pour moi

Nunc ergo habitatores Jeruſalem & viri Juda judicate inter me & vineã meam. Iſ 5.

j'en conviens, parce qu'en effet cela prouve invinciblement qu'il y a un ordre immuable & neceſſaire, & que tout eſprit a une connoiſſance de cet ordre d'autant plus claire, qu'il eſt plus uni à la raiſon univerſelle, & qu'il eſt moins ſenſible aux impreſſions de ſes ſens & de ſes paſſions; en un mot qu'il eſt plus raiſonnable. Mais il faut que j'explique le plus clairement qu'il me ſera poſſible, le ſentiment que j'ai touchant l'Ordre & la loy divine ou naturelle; car la peine qu'on ſent à ſe rendre à ce que je dis, vient peut-être de ce qu'on ne voit pas diſtinctement ce que je penſe.

Il eſt certain que Dieu renferme en lui-même d'une maniere intelligible les perfections de tous les êtres qu'il a créez ou qu'il peut créer, & que c'eſt par ces perfections intelligibles qu'il connoît l'eſſence de toutes choſes, comme c'eſt par ſes propres volontez qu'il connoît leur exiſtence. Or ces perfections ſont auſſi l'objet immédiat de l'eſprit de l'homme, pour les raiſons que j'en ai données. Donc les idées intelligibles, ou les perfections qui ſont en Dieu,

lesquelles nous representent ce qui est hors de Dieu, sont absolument necessaires & immuables. Or les véritez ne sont que les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entre ces êtres intelligibles ; puisqu'il n'est vrai que 2 fois 2 sont 4, ou que 2 fois 2 ne sont pas 5, que parce qu'il y a un rapport d'égalité entre 2 fois 2 & 4, & un d'inégalité entre 2 fois 2 & 5. Donc les veritez sont immuables & necessaires, aussi-bien que les idées. Il a toûjours été vrai que 2 fois 2 sont 4, & il est impossible que cela devienne faux. Cela est clair, sans qu'il soit necessaire, *que Dieu comme souverain Légiſlateur ait établi ces véritez*, ainsi que le dit M. Descartes dans sa réponse aux sixiémes objections contre ses Méditations Métaphysiques. Art. 6. & 8.

On comprend donc assez facilement ce que c'est que la vérité ; mais on a quelque peine à concevoir ce que c'est que l'ordre immuable & necessaire ; ce que c'est que la loy naturelle & divine ; ce que Dieu veut necessairement, & ce que veulent aussi les Justes. Car ce qui fait qu'un homme est juste, c'est qu'il aime l'or-

dre & qu'il y conforme en toutes choſes ſa volonté ; de même que le pecheur n'eſt tel, que parce que l'ordre ne lui plaît pas en toutes choſes, & qu'il voudroit bien que l'ordre fût conforme à ce qu'il ſouhaite. Cependant il me ſemble qu'il n'y a pas tant de myſtére dans ces choſes que l'on y en imagine ; & je croi que la raiſon pour laquelle on y trouve tant de difficultez, vient de la peine que l'eſprit trouve à s'élever à des penſées abſtraites & métaphyſiques. Voici donc une partie de ce que je penſe de l'ordre.

Il eſt évident que les perfections qui ſont en Dieu, leſquelles repréſentent les êtres créez ou poſſibles, ne ſont pas toutes égales, entant que repréſentatives de ces êtres, que celles, par exemple, qui repreſentent les corps, ne ſont pas ſi nobles que celles qui repreſentent les eſprits ; & qu'entre celles-là mêmes qui ne repreſentent que des corps ou que des eſprits, il y en a de plus parfaites les unes que les autres à l'infini. Cela ſe conçoit clairement & ſans peine, quoiqu'on trouve beaucoup de difficulté à accorder la ſimplici-

té de l'Etre divin avec cette varieté d'idées intelligibles qu'il renferme dans ſa ſageſſe. Car enfin il eſt évident que ſi toutes les idées de Dieu étoient en tout ſens égales, il ne pourroit pas voir de difference entre ſes ouvrages ; puiſqu'il ne peut voir ſes créatures que dans ce qui eſt en lui qui les repreſente ; & ſi l'idée d'une montre qui marque outre les heures, tous les différens mouvemens des planétes, n'étoit pas plus parfaite que celle d'une montre qui marque ſeulement les heures, ou que celle d'un cercle ou d'un quarré, une montre ne ſeroit pas plus parfaite qu'un cercle. Car on ne peut juger de la perfection des ouvrages, que par la perfection des idées qu'on en a ; & s'il n'y avoit pas plus d'eſprit ou de marque de ſageſſe dans une montre que dans un cercle, il ne ſeroit pas plus difficile de concevoir les machines les plus compoſées, que de concevoir un quarré ou un cercle.

S'il eſt donc vrai que Dieu qui eſt l'Etre univerſel, renferme en lui-même tous les êtres d'une maniére intelligible, & que tous ces êtres intelligibles qui ont en Dieu une exiſ-

tence neceſſaire, ne ſoient pas en tout ſens également parfaits ; il eſt évident qu'il y aura entr'eux un ordre immuable & neceſſaire ; & que de même qu'il y a des veritez éternelles & neceſſaires, à cauſe qu'il y a des rapports de grandeur entre les êtres intelligibles, il doit y avoir auſſi un ordre immuable & neceſſaire, à cauſe des rapports de perfection qui ſont entre les mêmes êtres. C'eſt donc un ordre immuable que les eſprits ſoient plus nobles que les corps, comme c'eſt une vérité neceſſaire que 2 fois 2 ſoient 4, ou que 2 fois 2 ne ſoient pas 5.

Or juſques icy l'ordre immuable ſemble plûtoſt une vérité ſpéculative qu'une loy neceſſaire. Car ſi l'on ne conſidere l'ordre que comme nous venons de faire ; on voit bien, par exemple, que c'eſt une vérité que les eſprits ſont plus nobles que les corps ; mais on ne voit pas que cette vérité ſoit en même temps un ordre qui ait force de loy, & que l'on ſoit obligé de préferer les eſprits aux corps. Il faut donc conſiderer que Dieu s'aime par un amour neceſſaire, & qu'ainſi il aime davan-

tage ce qui eſt en lui qui repreſente ou qui renferme plus de perfection, que ce qui en renferme moins. Si bien que ſi l'on vouloit ſuppoſer que l'eſprit intelligible fût mille fois plus parfait que le corps intelligible, l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même, ſeroit neceſſairement mille fois plus grand pour l'eſprit que pour le corps intelligible; car l'amour de Dieu eſt neceſſairement proportionné à l'ordre qui eſt entre les êtres intelligibles qu'il renferme, puiſqu'il aime invinciblement ſes perfections. De ſorte que l'ordre qui eſt purement ſpéculatif, a force de loy à l'égard de Dieu même, ſuppoſé, comme il eſt certain, que Dieu s'aime neceſſairement & qu'il ne puiſſe ſe démentir. Et Dieu ne peut aimer davantage les corps intelligibles que les eſprits intelligibles; quoiqu'il puiſſe aimer davantage les corps créez que les eſprits, comme je le dirai bien-tôt.

Or cet ordre immuable, qui a force de loy à l'égard de Dieu même, a viſiblement force de loi à notre égard. Car Dieu nous ayant créez à ſon Image & à ſa reſſemblance, il ne

peut pas vouloir que nous aimions davantage ce qui merite le moins d'être aimé: il veut que notre volonté ſoit conforme à la ſienne, & qu'ici bas nous rendions librement & par là meritoirement la juſtice qu'il leur rend neceſſairement. Sa loy, l'ordre immuable de ſes perfections eſt donc auſſi la notre; & cet ordre ne nous eſt pas inconnu, & même notre amour naturel nous excite encore à le ſuivre, lorſque nous rentrons dans nous-mêmes, & que nos ſens & nos paſſions nous laiſſent libres: en un mot lorſque notre amour propre ne corrompt point notre amour naturel. Etant faits pour Dieu & ne pouvant en être entierement ſéparez, nous voyons en Lui cet ordre, & nous ſommes naturellement portez à l'aimer; car c'eſt ſa lumiére qui nous éclaire, & ſon amour qui nous anime, quoique nos ſens & nos paſſions obſcurciſſent cette lumiere, & déterminent contre l'ordre l'impreſſion que nous recevons pour aimer ſelon l'ordre. Mais, malgré la concupiſcence qui nous cache l'ordre & nous empêche de le ſuivre, l'ordre eſt toûjours une loy eſſentielle & indiſpen-

sable à notre égard; & non seulement à notre égard, mais à l'égard de toutes les intelligences créées, & même à l'égard des damnez. Car je ne croi pas qu'ils soient tellement éloignez de Dieu, qu'ils n'ayent encore quelque legere idée de l'ordre, qu'ils n'y trouvent encore quelque beauté, & même qu'ils ne soient peut-être prêts de s'y conformer dans quelques rencontres particulieres qui ne blessent point leur amour propre.

La corruption du cœur consiste dans l'opposition à l'ordre. Ainsi la malice ou la corruption de la volonté n'étant pas égale même parmi les damnez, il est évident qu'ils ne sont pas également opposez à l'ordre, & qu'ils ne le haïssent pas en toutes choses, si ce n'est en conséquence de la haine qu'ils ont contre Dieu. Car de même qu'on ne peut haïr le bien, considéré simplement comme tel, on ne peut haïr l'ordre que lorsqu'il paroît contraire à nos inclinations. Mais quoiqu'il nous paroisse contraire à nos inclinations, il ne laisse pas de nous être une loy qui nous condamne, & même qui nous punit par un ver qui ne meurt jamais.

On voit donc peut-être préſentement ce que c'eſt que l'ordre immuable de la juſtice, & comment cet ordre a force de loy par l'amour neceſſaire que Dieu a pour lui-même. On conçoit comment cette loy eſt générale pour tous les eſprits, & pour Dieu même ; pourquoi elle eſt néceſſaire & abſolument indiſpenſable. On voit clairement, pourvû qu'on faſſe une ſérieuſe réfléxion ſur ce que je viens de dire, on voit dis-je que ſoûtenir que les idées qui ſont éternelles, immuables, communes à toutes les intelligences, ne ſont que des perceptions ou des modifications paſſageres & particulieres de l'eſprit; c'eſt établir le pyrrhoniſme & donner lieu de croire que le juſte & l'injuſte ne ſont point neceſſairement tels, ce qui eſt de toutes les erreurs la plus dangereuſe. Enfin on conçoit, ou l'on peut facilement concevoir en général, que cette loy, l'ordre immuable, eſt le principe de toutes les loix divines & humaines, & que c'eſt ſelon cette loy, que toutes les intelligences ſont jugées, & toutes les créatures diſpoſées chacune dans le rang qui leur convient.

J'avouë qu'il n'eſt pas facile d'expliquer en particulier tout ceci, & je ne me hazarde pas auſſi de l'entreprendre. Car ſi je voulois faire voir la liaiſon qu'ont certaines loix particulieres avec la loi generale, & certaines manieres d'agir avec l'ordre, je ſerois obligé d'entrer dans des difficultez que je ne pourrois peut-être pas réſoudre, & qui me conduiroient même extremement loin de mon ſujet.

Cependant ſi on conſidere que Dieu n'a point & ne peut point avoir d'autre loi que ſa ſageſſe, & l'amour neceſſaire qu'il a pour elle, on jugera ſans peine que toutes les loix divines en doivent dépendre. Et ſi l'on prend garde qu'il n'a fait le monde que par rapport à cette ſageſſe & à cet amour, puiſqu'il n'agit que pour lui-même; on ne doutera pas que toutes les loix naturelles ne doivent tendre à la conſervation & à la perfection de ce monde, ſelon l'ordre indiſpenſable, & par dépendance de l'amour neceſſaire: car la ſageſſe & la volonté de Dieu reglent tout.

Il n'eſt point neceſſaire que j'ex-

plique maintenant ce principe plus au long. Ce que j'ai dit ſuffit afin que l'on tire cette conſequence, que dans la premiere inſtitution de la nature, il n'eſt pas poſſible que les eſprits ayent été ſoûmis aux corps. Car Dieu ne pouvant agir ſans connoiſſance & malgré lui, il a fait le monde ſelon ſa ſageſſe & par le mouvement de ſon amour : il a fait toutes choſes par ſon Fils, & dans le Saint Eſprit, comme nous l'enſeigne l'Ecriture. Or dans la ſageſſe de Dieu les eſprits ſont plus parfaits que les corps, & par l'amour neceſſaire que Dieu a pour lui-même, il prefere le plus parfait au moins parfait. Donc il n'eſt pas poſſible que les eſprits ayent été ſoûmis aux corps dans la premiere inſtitution de la nature. Autrement il faudroit dire que Dieu en créant le monde n'auroit pas ſuivi les regles de ſa ſageſſe éternelle, ni les mouvemens de ſon amour naturel & neceſſaire ce qui ne ſe conçoit pas, & ce qui même renferme une contradiction manifeſte.

Il eſt vrai qu'à preſent l'eſprit créé eſt ſoûmis au corps: mais c'eſt par-

ce que l'ordre conſideré comme loi neceſſaire, le veut ainſi. C'eſt parce que Dieu, s'aimant par un amour neceſſaire, qui eſt toûjours ſa loi inviolable, ne peut aimer des eſprits qui lui ſont contraires ; ni par conſequent les preferer aux corps, dans leſquels il n'y a rien de mauvais; ni rien que Dieu haïſſe. Car Dieu n'aime point les pecheurs en eux-mêmes : Ils ne ſubſiſtent dans l'Univers que par Jeſus-Chriſt. Dieu ne les conſerve & ne les aime, qu'afin qu'ils ceſſent d'être pecheurs par la grace de Jeſus-Chriſt : ou que s'ils demeurent éternellement pecheurs, ils ſoient éternellement condamnez par l'ordre immuable & neceſſaire, & par le jugement de Jeſus-Chriſt, par la force de qui ils ſubſiſtent pour la gloire de la Juſtice divine : car ſans Jeſus-Chriſt ils ſeroient anéantis. Je dis ceci en paſſant, pour ôter quelques difficultez qui peuvent reſter de ce que j'ai dit ailleurs du peché originel, ou de la corruption generale de la nature.

Il eſt ce me ſemble fort utile de conſiderer que l'eſprit ne connoît les objets qu'en deux manieres : par

lumiere & par ſentiment. Il voit les choſes par *lumiere*, lorſqu'il en a une *idée claire*, & qu'il peut en conſultant cette idée, découvrir toutes les proprietez dont elles ſont capables. Il voit les choſes par *ſentiment*, lorſqu'il ne trouve point en lui-même d'idée claire de ces choſes pour la conſulter ; qu'il ne peut ainſi en découvrir clairement les proprietez ; qu'il ne les connoit que par un ſentiment confus, ſans lumiere & ſans évidence. C'eſt par la lumiere & par une idée claire que l'eſprit voit les eſſences des choſes, les nombres & l'étenduë. C'eſt par une idée confuſe ou par ſentiment, qu'il juge de l'exiſtence des créatures, & qu'il connoit la ſienne propre.

Les choſes que l'eſprit apperçoit par lumiere ou par une idée claire, il les apperçoit d'une maniere tres-parfaite ; & il voit même clairement que s'il y a de l'obſcurité ou de l'imperfection dans ſa connoiſſance, c'eſt à cauſe de ſa foibleſſe & de ſa limitation, ou faute d'application de ſa part, & non point à cauſe de l'imperfection de l'idée qu'il apperçoit.

Mais ce que l'eſprit apperçoit par ſentiment, ne lui eſt jamais clairement connu : non par défaut d'application de ſa part, car on s'applique toûjours beaucoup à ce que l'on ſent, mais par le défaut de l'idée qui eſt extrêmement obſcure & confuſe.

De là on peut juger que c'eſt en Dieu ou dans une nature immuable : que l'on voit tout ce que l'on connoît par lumiere ou idée claire : non ſeulement parce qu'on ne voit par lumiere que les nombres, l'étenduë & les eſsences des êtres, leſquelles ne dépendent point d'un acte libre de Dieu, ainſi que je l'ai déja dit : mais encore parce qu'on connoît ces choſes d'une maniere tres-parfaite, & que même on les connoîtroit d'une maniere infiniment parfaite, ſi la capacité que l'on a de penſer, étoit infinie, puiſque rien ne manque à l'idée qui les repreſente. L'on doit auſſi conclure que c'eſt en ſoi-même que l'on voit tout ce qu'on connoît par ſentiment. Ce n'eſt pas neanmoins que l'on puiſſe produire en ſoi-même quelque nouvelle modification, ou que les ſenſations ou modifications de nôtre

ame puiſſent repreſenter les objets à l'occaſion deſquelles Dieu les excite en nous : mais c'eſt que nos ſenſations qui ne ſont point diſtinguées de nous, & qui par conſequent ne peuvent jamais repreſenter rien de diſtingué de nous, peuvent neanmoins repreſenter l'exiſtence des êtres, ou plûtôt nous faire juger qu'ils exiſtent. Car Dieu, excitant en nous nos ſenſations à la preſence des objets par une action qui n'a rien de ſenſible, & que nous n'appercevons pas, nous nous imaginons recevoir de l'objet non ſeulement l'idée qui repreſente ſon eſſence, mais encore le ſentiment qui nous fait juger de ſon exiſtence : car il y a toûjours *idée pure & ſentiment confus* dans la connoiſſance que nous avons de l'exiſtence des êtres, ſi on en excepte celle de Dieu, & celle de nôtre ame. J'excepte l'exiſtence de Dieu : car on la reconnoît par idée pure ou ſans ſentiment ; ſon exiſtence ne dépendant point d'une cauſe, & étant renfermée dans l'idée de l'être neceſſaire & infini ; car comme je l'ai prouvé *ailleurs, ſi l'on y penſe, il faut qu'il ſoit.

Liv. 4. ch 11

Et j'excepte auſſi l'exiſtence de nôtre ame ; parce que nous ſçavons par ſentiment interieur que nous penſons, que nous voulons, que nous ſentons, & que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame : ainſi que je l'ai expliqué ſuffiſamment dans le Chapitre ſeptiéme de la ſeconde Partie du troiſiéme Livre, & ailleurs.

Voila une partie des raiſons qu'on peut ajoûter à celles que j'avois déja données pour prouver qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire ; & que l'objet immédiat & direct de nos connoiſſances claires & évidentes, eſt une nature immuable & neceſſaire. On fait d'ordinaire quelques objections contre cette opinion : je vais tâcher de les reſoudre.

OBJECTIONS.

CONTRE CE QUI A E'TE' DIT qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & que l'on voit toutes choſes en lui.

I. OBJECTION.

NOTRE ame penſe, parce que c'eſt ſa *nature*. Dieu en la créant lui a donné la *faculté* de penſer, il n'en faut pas davantage, ou s'il faut encore quelqu'autre choſes arrêtons nous à ce que l'experience nous apprend de nos ſens : nous experimentons aſſez qu'ils ſont cauſe, de nos idées. C'eſt mal philoſopher que de raiſonner contre l'experience.

Réponſe.

Je m'étonne que Meſſieurs les Carteſiens, qui ont avec raiſon tant d'averſion pour les termes generaux de *nature* & de *faculté*, s'en ſervent ſi volontiers en cette occa-

ſion. Ils trouvent mauvais que l'on diſe que le feu brûle par ſa *nature*, & qu'il change certains corps en verre par une *faculté* naturelle : & quelques uns d'entr'eux ne craignent point de dire que l'eſprit de l'homme produit en lui-même les idées de toutes choſes par ſa *nature*, & parce qu'il a la *faculté* de penſer. Mais ne leur en déplaiſe, ces termes ne ſont pas plus ſignificatifs dans leur bouche, que dans celle des Péripateticiens. Il eſt vrai que nôtre ame eſt telle par ſa nature, qu'elle apperçoit neceſſairement ce qui l'affecte : mais Dieu ſeul peut agir en elle. Lui ſeul peut l'éclairer, la toucher, la modifier par l'efficace de ſes idées.

Je ſcai bien que l'ame eſt capable de penſer; mais je ſçai auſſi que l'étenduë eſt capable de figures : L'ame eſt capable de volonté, comme la matiere de mouvement. Mais de même qu'il eſt faux que la matiere, quoique capable de figure & de mouvement ait en elle-même une *force*, une *faculté*, une *nature*, par laquelle elle ſe puiſſe mouvoir, ou ſe donner tantôt une figure ronde, &

tantôt une quarrée ; ainſi quoique l'ame ſoit naturellement & eſſentiellement capable de connoiſſance & de volonté, il eſt faux qu'elle ait des *facultez* par leſquelles elle puiſſe produire en elle ſes idées, ou ſon mouvement vers le bien,* car elle veut invinciblement être heureuſe. Il y a bien de la difference entre être mobile & ſe mouvoir. La matiere de ſa nature eſt mobile & capable de figures : elle ne peut même ſubſiſter ſans figure. Mais elle ne ſe meut pas ; elle ne ſe figure pas, elle n'a point de faculté pour cela. L'eſprit de ſa nature eſt capable de mouvement & d'idées ; j'en conviens. Mais il ne ſe meut pas ; il ne s'éclaire pas : c'eſt Dieu qui fait tout ce qu'il y a de phyſic dans les eſprits auſſi-bien que dans les corps. Peut-on dire que Dieu fait les changemens qui arrivent dans la matiere, & qu'il ne fait pas ceux qui arrivent dans l'eſprit ? Eſt-ce rendre à Dieu ce qui lui appartient, que d'abandonner à ſa diſpoſition les derniers des êtres ? N'eſt-il pas également le maître de toutes choſes ? N'eſt-il pas le créateur, le conſer-

* Je ne dis pas vers tels bien. Voyez le 1. éclairciſſement.

vateur, le ſeul veritable moteur des eſprits, auſſi-bien que des corps?

Mais, ſi l'on veut que les créatures ayent des facultez telles qu'on les conçoit ordinairement; que l'on diſe que les corps naturels ont une *nature* qui ſoit le principe de leur mouvement & de leur repos, comme le dit Ariſtote, & ſes Sectateurs. Cela renverſe toutes mes idées: mais j'en conviendrai plûtôt que de dire que l'eſprit s'éclaire lui-même. Que l'on diſe que l'ame a la force de remuer diverſement les membres de ſon corps, & de leur communiquer le ſentiment & la vie: Que l'on diſe, ſi on le veut, que c'eſt elle qui donne la chaleur au ſang; le mouvement aux eſprits, & au reſte du corps ſa grandeur, ſa diſpoſition & ſa figure: mais qu'on ne diſe pas que l'eſprit ſe donne à lui-même ſon mouvement & ſa lumiere. Si Dieu ne fait pas tout, qu'il faſſe du moins ce qu'il y a de plus grand & de plus parfait dans le monde. Et ſi les créatures font quelque choſe, qu'elles meuvent les corps, & qu'elles les rangent comme il leur plaira, mais qu'elles n'agiſſent point ſur les eſprits,

Voyez le dern. éclairc. ſ. touchant l'efficace des cauſes ſecondes.

Disons que les corps se meuvent les uns les autres aprés s'être mûs eux-mêmes : ou plûtôt ignorons la cause de ces differentes disposition de la matiere, cela ne nous regarde pas. Mais que nos esprits n'ignorent pas de qui vient la lumiere qui les éclaire, quelle est cette *Raison* à laquelle ils ont un rapport essentiel, Raison dont on parle tant & que l'on connoit si peu. Qu'ils sçachent de qui ils reçoivent tout ce qui est capable de les rendre plus heureux & plus parfaits : qu'ils reconnoissent leur dépendance selon toute son étenduë, & que tout ce qu'ils ont actuellement, Dieu le leur donne à tous momens : car comme dit un grand Saint pour un autre sujet : *c'est un orgueil tres-criminel que de se servir des choses que Dieu nous donne, comme si elles nous étoient naturelles.* Sur tout ne nous imaginons pas que les sens instruisent la raison ; que le corps éclaire l'esprit; que l'ame reçoive du corps ce qu'il n'a pas lui-même. Il vaut encore mieux se croire indépendant, que de croire qu'on dépend véritablement des corps. Il vaux mieux

Est quippe superbia & peccatum maximum uti datis tanquã innatis. S Bern. *de diligendo Deo.*

être ſon maître à ſoi-même, que de chercher un maître parmi des creatures qui ne nous vallent pas. Mais il vaut mieux ſe ſoûmettre à la vérité éternelle qui nous aſſure dans l'Evangile, qu'il n'y a qu'elle * qui ſoit nôtre Maître, que de croire au rapport de ſes ſens ou de quelques hommes, qui oſent bien nous parler comme nos maîtres. L'expérience, quoiqu'on en diſe, ne favoriſe point les préjugez. Car nos ſens ne ſont que des cauſes occaſionnelles de l'action de Dieu en nous. Nos maîtres ne ſont que des moniteurs; ce ne ſont auſſi que des cauſes occaſionnelles de l'inſtruction que la ſageſſe éternelle nous donne dans le plus ſecret de notre raiſon. Mais parce que cette ſageſſe nous éclaire par une opération qui n'a rien de ſenſible, nous nous imaginons que ce ſont nos yeux ou les paroles de ceux qui frappent l'air à nos oreilles, qui produiſent cette lumiére, ou qui prononcent cette voix intelligible qui nous inſtruit interieurement. C'eſt pour cela, comme j'ai déja dit ailleurs, que JESUS-CHRIST ne s'eſt pas contenté de

* Math 23. Voyez le Livre de Saint Auguſtin, *de Magiſtro*.

nous inſtruire d'une maniere intelligible par ſa Divînité ; il a voulu encore nous inſtruire d'une maniére ſenſible par ſon humanité ; il a voulu nous apprendre qu'il eſt notre Maître en toutes manieres. Et parce que nous ne pouvons ſans peine rentrer en nous-mêmes, pour le conſulter comme Vérité éternelle, ordre immuable, lumiére intelligible ; il a rendu la vérité ſenſible par ſes paroles, l'ordre aimable par ſes exemples, la lumiére viſible par un corps qui l'accommode à notre foibleſſe. Et cependant nous ſommes encore aſſez ingrats, injuſtes, ſtupides & inſenſez pour regarder, contre ſa défenſe expreſſe, comme nos maîtres, ou comme la cauſe de nos connoiſſances, non ſeulement les autres hommes, mais peut-être même les corps les plus mépriſables & les plus vils.

SECONDE OBJECTION.

L'ame étant plus parfaite que les corps, pourquoi ne pourra-t-elle pas renfermer en elle ce qui les repréſente ? Pourquoi l'idée de l'étenduë

ne

ne pourra-t-elle pas être une de ſes modifications ? Il n'y a que Dieu qui agiſſe en elle & qui la modifie ; nous en convenons. Mais pourquoi verra-t-elle les corps en Dieu, ſi elle peut les voir dans ſa propre ſubſtance ? Elle n'eſt point matérielle, il eſt vrai. Mais Dieu, quoi qu'eſprit pur voit les corps en lui ; pourquoi donc l'ame ne les verra-t-elle pas en ſe conſiderant, quoi qu'elle ſoit ſpirituelle ?

Réponſes.

Ne voit-on pas qu'il y a cette différence entre Dieu & l'ame de l'homme, que Dieu eſt l'être ſans reſtriction, l'être univerſel, l'être infini, & que l'ame eſt un genre d'être particulier ? C'eſt une proprieté de l'infini d'être en même temps un & toutes choſes, compoſé pour ainſi dire d'une infinité de perfections, & tellement ſimple que chaque perfection qu'il poſſede renferme toutes les autres ſans aucune diſtinction réelle, car comme chaque perfection divine eſt infinie, elle fait tout l'être divin. Mais l'ame etant un être particulier,

un être borné, elle ne peut avoir en elle l'étenduë ſans devenir matérielle, ſans être compoſée de deux ſubſtances. Dieu renferme donc en ſoi les corps d'une maniére intelligible. Il voit leurs eſſences ou leurs idées dans ſa ſageſſe, & leur exiſtence dans ſon amour ou dans ſes volontez. Il eſt neceſſaire de le dire ainſi, puiſque Dieu a fait les corps, & qu'il connoît ce qu'il a fait avant même qu'il y eut rien de fait. Mais l'ame ne peut voir en elle ce qu'elle ne renferme pas ; elle ne peut même voir clairement ce qu'elle renferme ; elle ne peut que le ſentir confuſément. J'explique ceci.

L'ame ne renferme pas l'étenduë intelligible comme une de ſes maniéres d'être ; parce que cette étenduë n'eſt point apperçûë comme une maniére d'être de l'ame, mais comme un être. On conçoit cette étenduë ſeule ſans penſer à autre choſe, & l'on ne peut concevoir les maniéres d'être, ſans appercevoir le ſujet ou l'être dont elles ſont les maniéres. On apperçoit cette étenduë ſans penſer à ſon eſprit ; on ne peut même concevoir que cette étenduë

puiſſe être une modification de ſon eſprit. Lors qu'on conçoit des bornes dans cette étenduë, on y découvre quelque figure, & les bornes de l'eſprit ne peuvent le figurer. Cette étenduë ayant des parties ſe peut diviſer dans le même ſens qu'elle eſt étenduë, c'eſt à dire, en parties intelligibles, & l'on ne voit rien en l'ame qui ſoit diviſible. Cette étenduë que l'on voit, n'eſt donc point une maniére d'être de l'eſprit; donc il ne peut la voir en lui.

Mais, dira-t-on, Dieu par ces mêmes raiſons, ne pourroit voir en lui-même ſes créatures. Il eſt vrai ſi les idées des créatures étoient des modifications de ſa ſubſtance; mais l'être infini eſt incapable de modifications *. Les idées que Dieu a des créatures, ne ſont, comme dit ſaint Thomas, que ſon eſſence, entant qu'elle en eſt participable, ou imparfaitement imitable car Dieu renferme, mais divinement, mais infiniment tout ce qu'il y a de perfection dans les créatures; il eſt un & il eſt tout. Ainſi il peut les voir en lui, & il ne peut les voir qu'en lui, car il ne tire que de lui-même ſes

* Voyez ma Réponſe à la 3. lettre poſthume de M. Arn.

connoiſſances. Mais l'ame qui quoiqu'elle ſe ſente, ne ſe connoît pas elle-même ni ſes propres modifications, elle qui n'eſt qu'un tel être, un être tres-limité & tres-imparfait; certainement elle ne peut voir en elle ce qui n'y eſt en aucune maniere. Comment pourroit-on voir dans une eſpéce d'être toutes les eſpéces des êtres, & dans un être particulier & fini, un triangle en général & des triangles infinis? Car enfin l'ame apperçoit un triangle ou un cercle en général, quoi qu'il y ait contradiction que l'ame puiſſe avoir une modification en général. Les ſenſations de couleur que l'ame attache aux figures, les rendent particuliéres; parce que nulle modification d'un être particulier ne peut être générale.

Certainement, on peut aſſurer ce que l'on conçoit clairement. Or on conçoit clairement, que l'étenduë que l'on voit eſt une choſe diſtinguée de ſoi. On peut donc dire que cette étenduë n'eſt point une modification de ſon être, & que c'eſt effectivement quelque choſe de diſtingué de ſoi. Car il faut prendre garde

que le ſoleil, par exemple, que l'on voit, n'eſt pas celui que l'on regarde. Le ſoleil & tout ce qu'il y a dans le monde matériel, n'eſt pas viſible par lui-même; je l'ai prouvé ailleurs. L'ame ne peut voir que le ſoleil auquel elle eſt immédiatement unie, que le ſoleil qui comme elle n'occupe aucun lieu. Or nous voyons clairement, & nous ſentons diſtinctement que ce ſoleil eſt quelque choſe de diſtingué de nous. Donc nous parlons contre notre lumiére & contre notre conſcience, lorſque nous diſons que l'ame voit dans ſes propres modifications tous les objets qu'elle apperçoit

Le plaiſir, la douleur, la ſaveur, la chaleur, la couleur, toutes nos ſenſations & toutes nos paſſions, ſont des modifications de notre ame. Mais quoi que cela ſoit, les connoiſſons-nous clairement? Pouvons-nous comparer la chaleur avec la ſaveur; l'odeur avec la couleur? Pouvons-nous reconnoître le rapport qu'il y a entre le rouge & le vert, & même entre le vert & le vert? Il n'en eſt pas de même des figures, nous les comparons les unes avec les

autres ; nous en reconnoiſſons exactement les rapports ; nous ſçavons préciſément que le quarré de la diagonale d'un quarré eſt double de ce quarré. Quel rapport y a-t-il entre ces figures intelligibles, qui ſont des idées tres-claires, avec les modifications de notre ame, qui ne ſont que des ſentimens confus ? Pourquoi donc prétendre que ces figures intelligibles ne puiſſent être apperçûës de l'ame ſi elles n'en ſont des modifications, puiſque l'ame ne connoît par idée claire rien de ce qui lui arrive, mais ſeulement par conſcience ou ſentiment intérieur; ainſi que j'ai prouvé ailleurs, & que je prouverai encore dans l'Eclairciſſement ſuivant. Si nous ne pouvions voir les figures des corps qu'en nous-mêmes elles nous ſeroient au contraire *inintelligibles ;* car nous ne nous connoiſſons pas. Nous ne ſommes que ténébres à nous-mêmes ; il faut que nous nous regardions hors de nous pour nous voir ; & nous ne connoîtrons jamais ce que nous ſommes. juſques à ce que nous nous conſidérions dans celui qui eſt notre lumiére, & en qui toutes choſes devien-

nent lumiére. Car ce n'eſt qu'en Dieu que les êtres les plus matériels ſont parfaitement intelligibles; mais hors de lui les ſubſtances les plus ſpirituelles deviennent entierement inviſibles. Car rien n'eſt intelligible que ce qui peut affecter les intelligences. Certainement il n'y a que Dieu, que ſa ſubſtance toûjours efficace qui puiſſe toucher, affecter, éclairer, nourrir nos eſprits, ainſi que le dit S. Auguſtin. Il n'eſt pas poſſible que nous puiſſions, je ne dis pas nous ſentir, car nous ne pouvons nous ſentir qu'en nous-mêmes, je dis nous connoître clairement, découvrir la nature & les propriétez de notre ame ailleurs que dans notre modele éternel & divin; c'eſt à dire ailleurs que dans la ſubſtance toûjours lumineuſe de la Divinité, entant qu'elle eſt participable par la créature ſpirituelle, ou entant qu'elle en eſt repreſentative. Nous connoiſſons clairement la nature & les propriétez de la matiére; car l'idée de l'étenduë que nous voyons en Dieu eſt tres-claire. Mais comme nous ne voyons point en Dieu l'idée de notre ame, nous ſentons bien que

nous ſommes, & ce qui ſe paſſe actuellement en nous. Mais il nous eſt impoſſible de découvrir clairement ce que nous ſommes, ni aucune des modifications dont nous ſommes capables.

TROISIE'ME OBJECTION.

Il n'y a rien en Dieu de mobile; il n'y a rien en lui de figuré. S'il y a un Soleil dans le monde intelligible, ce Soleil eſt toûjours égal à lui-même; & le Soleil viſible paroît plus grand, lors qu'il eſt proche de l'horiſon, que lors qu'il en eſt fort éloigné. Donc ce n'eſt pas ce Soleil intelligible que l'on voit. Il en eſt de même des autres créatures. Donc on ne voit point en Dieu les ouvrages de Dieu.

Réponſe.

Il ſuffiroit de répondre qu'il n'y a rien en Dieu qui ſoit réellement figuré & par là capable de mouvement mais qu'il y a en Dieu des figures intelligibles, & par conſéquent intelligiblement mobiles. Car on ne peut pas douter que Dieu n'ait l'idée des

corps qu'il a créez & qu'il peut a s ceſſe, qu'il ne peut trouver cette idée que dans ſa ſubſtance, & que du moins il peut nous en faire part. Mais afin d'éclaircir cette matiére, il faut conſidérer que Dieu renferme en lui même une étenduë idéale ou intelligible infinie; car Dieu connoît l'étenduë puiſqu'il l'a faite, & il ne la peut connoître qu'en lui-même. Ainſi, comme l'eſprit peut appercevoir une partie de cette étenduë intelligible que Dieu renferme, il eſt certain qu'il peut appercevoir en Dieu toutes les figures; car t[illegible]e étenduë intelligible finie, eſt neceſſairement une figure intelligible, puiſque la figure n'eſt que le terme de l'étenduë. De plus on voit ou l'on ſent tel corps, lorſque ſon idée, c'eſt à dire, lorſque telle figure d'étenduë intelligible & générale devient ſenſible & particuliére par la couleur, ou par quelqu'autre perception ſenſible dont ſon idée affecte l'ame, & que l'ame y attache; car l'ame répand preſque toûjours ſa ſenſation ſur l'idée qui la frappe vivement. Ainſi il n'eſt point neceſſaire qu'il y ait en Dieu des corps ſenſibles, ou des figu-

res réelles ou actuelles dans l'étenduë intelligible, afin que l'on en voye en Dieu, ou afin que Dieu en voye en lui-même. Il suffit que sa substance entant que participable par la créature corporelle, puisse être apperçûë en différentes maniéres.

Si l'on conçoit aussi qu'une figure, pour ainsi dire, d'étenduë intelligible renduë sensible par la couleur, soit prise successivement des différentes parties de cette étenduë infinie; ou si l'on conçoit qu'une figure d'étenduë intelligible puisse être apperçûë tourner sur son centre, ou s'approcher successivement d'un autre, on apperçoit le mouvement d'une figure sensible ou intelligible, sans qu'il y ait de mouvement actuel dans l'étenduë intelligible. Car Dieu ne voit point le mouvement actuel des corps dans sa substance, ou dans l'idée qu'il en a en luimême; mais seulement par la connoissance qu'il a de ses volontez à leur égard. Il ne voit même leur existence que par cette voye, parce qu'il n'y a que sa volonté qui donne l'être à toutes choses. Les volontez de Dieu ne changent rien dans sa substance; elles ne

là meuvent pas. En ce ſens, l'étenduë intelligible eſt immobile même intelligiblement. Mais quoiqu'on ſuppoſe que les parties intelligibles de l'idée de l'étenduë gardent toûjours entr'elles le même rapport de diſtance intelligible, & qu'ainſi elle ſoit immobile même intelligiblement. Cependant ſi on conçoît quelque étenduë créée qui correſponde à quelque partie de cette étenduë comme à ſon idée, on pourra par l'idée même de l'eſpace quoique intelligiblement immobile, découvrir que les parties de cette étenduë créée ſont mobiles, puiſque l'idée de l'eſpace quoique ſuppoſée intelligiblement immobile repreſentant néceſſairement toutes ſortes de rapports de diſtance, elle fait concevoir que les parties d'un corps peuvent ne pas garder entr'elles la même ſituation. Au reſte, quoique nous ne voyons point les corps en eux-mêmes, mais ſeulement par l'étenduë intelligible (que cette étenduë ſoit ſuppoſée immobile ou non intelligiblement) nous pouvons par elle voir ou imaginer actuellement des corps en mouvement, parce qu'elle nous paroît mobile, à

cauſe du ſentiment de couleur, ou de l'image confuſe qui reſte aprés le ſentiment, laquelle nous attachons ſucceſſivement, à diverſes parties de l'étenduë intelligible qui nous ſert d'idée, lorſque nous voyons ou que nous imaginons le mouvement de quelque corps. Il eſt plus facile de concevoir tout cecy que de l'expliquer ſans équivoque.

On peut comprendre par les choſes que je viens de dire, pourquoi on peut voir le Soleil intelligible, tantôt grand & tantôt petit, quoiqu'il ſoit toûjours le même à l'égard de Dieu. Car il ſuffit pour cela que nous voyions tantôt une plus grande partie de l'étenduë intelligible, & tantôt une plus petite. Comme les parties de l'étendue intelligible ſont toutes de même nature, elles peuvent toutes repreſenter quelque corps que ce ſoit.

Il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde materiel & ſenſible, qu'il y ait par exemple un ſoleil, un cheval, un arbre intelligible deſtiné à nous repreſenter le ſoleil, un cheval & un arbre; & que tous ceux qui voyent le ſoleil, voyent

neceſſairement ce prétendu ſoleil intelligible. Toute étenduë intelligible pouvant être conçûë circulaire, ou avoir la figure intelligible d'un cheval ou d'un arbre, toute étenduë intelligible peut ſervir à repreſenter le ſoleil, un cheval, un arbre, & par conſequent être ſoleil, cheval, arbre du monde intelligible, & devenir même ſoleil, cheval, arbre viſible & ſenſible, ſi l'ame a quelque ſentiment à l'occaſion des corps pour attacher à ces idées, c'eſt à dire ſi ces idées affectent l'ame des perceptions ſenſibles.

Ainſi, lorſque j'ai dit que nous voyons les differens corps, par la connoiſſance que nous avons des perfections de Dieu qui les repreſentent, je n'ai pas prétendu préciſement, qu'il y eût en Dieu certaines idées particulieres, qui repreſentaſſent chaque corps en particulier, & que nous viſſions une telle idée, lorſque nous voyons un tel corps : car il eſt certain que nous ne pourrions voir ce corps tantôt grand & tantôt petit, tantôt rond, tantôt quarré, ſi nous le voyons par une idée particuliere, qui ſeroit toûjours la mê-

me. Mais je dis que nous voyons toutes choſes en Dieu par l'efficace de ſa ſubſtance, & en particulier les objets ſenſibles, par l'application que Dieu a fait à nôtre eſprit de l'étenduë intelligible en mille manieres differentes ; & qu'ainſi l'étenduë intelligible renferme en elle toutes les perfections, ou plûtôt toutes les differences des corps, à cauſe des differentes ſenſations que l'ame répand ſur les idées qui l'affectent à l'occaſion de ces mêmes corps. J'ai parlé d'une autre maniere : mais on doit juger que ce n'étoit que pour rendre quelques-unes de mes preuves plus fortes & plus ſenſibles ; & l'on ne doit pas juger, par les choſes que je viens de dire, que ces preuves ne ſubſiſtent plus. Je dirois ici les raiſons des differentes façons dont je me ſuis expliqué, ſi cela étoit neceſſaire.

Voyez ma Réponſe aux vrayes & fauſſes idées, ma premiere Lettre touchant la défenſe & ſur tout ma Réponſe à une 3. lettre pof.

Je n'oſe pas m'engager à traiter ce ſujet à fond, de peur de dire des choſes trop abſtraites ou trop extraordinaires : ou ſi on le veut, pour ne pas me hazarder à dire des choſes que je ne ſçai point, & que je ne ſuis point capable de découvrir.

Voici seulement quelques passages de l'Ecriture qui semblent contraires à ce que je viens d'établir. Je vais tâcher de les expliquer.

thume de M. Arn. & quelques autres endroits qui pourront peut-être lever toutes les difficultez que les Lecteurs les plus attentifs & les plus défians se pourront former.

QUATRIE'ME OBJECTION.

Saint Jean dans son Evangile, & dans la premiere de ses Epîtres, dit, *Que personne n'a jamais vû Dieu. DEUM nemo vidit unquam, unigenitus qui est in sinu patris ipse enarravit.*

Ch. 1. 18. *Ch.* 4. 12.

Réponse.

Je répons que ce n'est pas proprement voir Dieu, que de voir en lui les créatures. Ce n'est pas voir son essence, que de voir les essences des créatures dans sa substance: comme ce n'est pas voir un miroir, que d'y voir seulement les objets qu'il represente. Ce n'est pas voir l'essence de Dieu que de la voir non selon son être absolu, mais relativement aux créatures, ou en tant qu'elle en est representative.

Ce n'est pas qu'on ne puisse dire

Aux Cor. ch. 13.

avec saint Paul, saint Augustin, saint Gregoire, & plusieurs autres Peres de l'Eglise, qu'on voit Dieu dés cette vie, quoique d'une maniere fort imparfaite. Voici les paroles de saint Gregoire dans ses Morales sur Job. *A luce incorruptibili caligo nos nostræ corruptionis obscurat; cumque & videri aliquatenus potest, & tamen videri lux ipsa sicuti est non potest, quam longè sit indicat. Quam si mens non cerneret, nec quia longè esset videret. Si autem perfectè jam cerneret, profectò hanc quasi per caliginem non videret. Igitur quia nec omnino cernitur, nec rursum omnino non cernitur, rectè dictum est quia à longè Deus videtur.* Quoique saint Gregoire, pour expliquer ce passage de Job : *Oculi ejus à longè prospiciunt*, dise, qu'en cette vie on ne voit Dieu que de loin ; ce n'est pas que Dieu ne nous soit tres-present : Mais c'est que les nuages de nôtre concupiscence nous le cachent ; *caligo nos nostræ corruptionis obscurat.* Car en d'autres endroits il compare, aprés saint Augustin, la lumiere de Dieu, qui est Dieu même, à la lumiere du soleil qui nous environne, & que nous ne

Li 31. ch. 20.

voyons point lorſque nous ſommes aveugles, ou que nous fermons les yeux, à cauſe que ſon éclat nous ébloüit : *In ſole oculos clauſos tenemus.*

Saint Auguſtin paſſe encore plus avant que ſaint Gregoire ſon fidele diſciple. Car quoiqu'il demeure d'accord qu'on ne connoît preſentement Dieu que d'une maniere fort imparfaite ; il aſſure cependant en pluſieurs endroits, que Dieu nous eſt plus connu que les choſes que nous nous imaginons le mieux connoître. *Celui qui a fait toutes choſes*, dit-il, *eſt plus proche de nous que les choſes même qu'il a faites : car c'eſt en lui que nous avons la vie, le mouvement & l'être. La plûpart des choſes qu'il a faites ne ſont point proportionnées à nôtre eſprit, parce qu'elles ſont corporelles, & d'un genre d'être diſtingué de lui.* Et plus bas. *Ceux qui ont connu les ſecrets de la nature, ſont condamnez avec juſtice dans le Livre de la Sageſſe ; car s'ils ont pû penetrer ce qu'il y a de plus caché aux hommes, avec combien plus de facilité pourroient-ils découvrir l'Auteur & le Souverain de l'Univers ? Les fon-*

Propinquior nobis qui fecit, quàm multa quæ facta ſunt. In illo enim vivimus, movemur & ſumus. *Iſtorum autem plerasque remota ſunt à mente noſtra propter diſſimilitudinem ſui generis.*

Reflé cul-

demens de la terre ſont cachez à nos yeux : mais celui qui a jetté ces fondemens eſt tout proche de nos eſprits. C'eſt pour cela que ce ſaint Docteur croit que celui qui a la charité, peut connoître mieux Dieu qu'il ne connoît ſon frere : *Ecce*, dit-il, *jam poteſt notiorem Deum habere quàm fratrem. Planè notiorem, quia præſentiorem : notiorem, quia interiorem : notiorem, quia certiorem.* Je n'apporte pas d'autres preuves du ſentiment de ſaint Auguſtin. Si l'on en ſouhaite, l'on en trouvera de toutes ſortes dans la ſçavante Collection qu'en a faite *Ambroiſe Victor*, dans le ſecond volume de ſa *Philoſophie Chrêtienne.*

pantur in libro ſapientiæ inquiſitiores hujus ſæculi. Si enim tantum, *inquit*, potuerunt valere ut poſſent æſtimare ſæculum, *quomodo ejus Dominũ non facilius invenerunt ? Ignota enim ſunt fundamẽta oculis noſtris & qui fundavit terram, propinquat mentibus noſtris.* De Gen. ad litt. lib. 5. c. 16 *De Trinitate*, lib. 8. c. 6 Voyez la préface des Entretiens ſur le Métaphyſique, ou la Réponſe aux vraies & fauſſes idées, c. 7. & 11. où je prouve mon ſentiment par la Doctrine de S. Auguſtin.

Mais pour revenir au paſſage de ſaint Jean : *Deum nemo vidit unquam.* Je croi que le deſſein de l'Evangeliſte, lorſqu'il aſſure qu'on n'a jamais vû Dieu, eſt de faire remarquer la difference qu'il y a entre l'ancien Teſtament & le nouveau : entre Jeſus-Chriſt, & les Patriar-

chés & les Prophetes, desquels il est écrit qu'ils ont vû Dieu. Car Jacob, Moïse, Isaïe, & les autres, n'ont vû Dieu que des yeux du corps, & sous une forme étrangere : ils ne l'ont point vû lui-même : *Deum nemo vidit unquam.* Mais le Fils unique du Pere qui est dans son sein, nous a instruits de ce qu'il a vû : *Unigenitus qui est in sinu Patris : ipse enarravit.*

OBJECTION

Saint Paul écrivant à Thimothée, dit que Dieu habite une lumiere inaccessible, que personne ne l'a jamais vû, & même que personne ne le peut voir. Si la lumiere de Dieu est inaccessible, on ne peut voir en elle toutes choses.

Réponse.

Saint Paul ne peut être contraire à saint * Jean, qui nous assure que Jesus-Christ est la vraie lumiere qui éclaire tous les hommes qui viennent en ce monde. Car l'esprit de l'homme que plusieurs * Peres appellent lumiere illuminée ou éclairée, *lu-*

* Chap. 1.

* S. Cyrille d'Alexandrie sur ces paro

les de s. Jean *Erat lux vera.* s. Aug. Tr. 14. sur s. Jean. s. Greg c 27. sur le ch. 28. de Job.

men illuminatum, n'eſt éclairée que de la lumiere de la Sageſſe éternelle, que les mêmes Peres appellent pour cela lumiere qui éclaire, *lumen illuminans*. David nous exhorte de nous approcher de Dieu pour en être éclairez : *Accedite ad eum, & illuminamini.* Mais comment en pouvons-nous être éclairez, ſi nous ne pouvons pas voir la lumiere par laquelle nous devons être éclairez ? Ainſi, quand ſaint Paul dit, que cette lumiere eſt inacceſſible, il entend à l'homme * charnel qui ne rentre point en lui-même pour la contempler. Ou s'il parle de tous les hommes, c'eſt qu'il n'y en a point qui ne ſoit détourné de la contemplation parfaite de la vérité, à cauſe que nôtre corps trouble ſans ceſſe l'attention de nôtre eſprit.

* *Inacceſſibilem dixit, ſecundum omni homini humana ſapienti Scriptura quippe ſacra omnes carnalium ſectatores humanitatis nomine notare ſolet.* s Greg. in cap. 28 Iob. cap. 28.

OBJECTION

Dieu répondant à Moïſe qui ſouhaitoit de le voir, lui dit : *Vous ne pouvez me voir en face, car l'homme ne pourra me voir & vivre.* NON *videbit me homo & vivet.*

Réponſe.

Il eſt évident que le ſens litteral de ce paſſage n'eſt point contraire à ce que j'ai dit juſqu'ici : car je ne prétens pas qu'on puiſſe voir Dieu en cette vie, de la maniere dont Moïſe ſouhaitoit de le voir. Je répons cependant, qu'il faut mourir pour voir Dieu : car l'ame s'unit à la verité, à proportion qu'elle ſe détache du corps. C'eſt une vérité à laquelle on ne penſe point aſſez. Ceux qui ſuivent les mouvemens de leurs paſſions, ceux qui ont l'imagination ſalie par la joüiſſance des plaiſirs, ceux qui ont augmenté l'union & la correſpondance de leur eſprit avec leur corps ; en un mot ceux qui *vivent* ne peuvent voir Dieu : car ils ne peuvent rentrer dans eux-mêmes pour y conſulter la vérité. Ainſi heureux ceux qui ont le cœur pur, l'eſprit dégagé, l'imagination nette, qui ne tiennent point au monde, & preſque point à leur corps ; en un mot, heureux ceux qui ſont *morts* : car ils verront Dieu. La Sageſſe l'a dit * publiquement

Sapientia non invenitur in terra ſuaviter viventium. Iob. 18.

* Math. 5. 8.

ſur la Montagne, & elle le dit ſecretement à ceux qui la conſultent en rentrant en eux-mêmes.

Ceux qui réveillent ſans ceſſe en eux la concupiſcence de l'orgueil, qui forment perpetuellement mille deſſeins ambitieux, qui uniſſent & même qui aſſujettiſſent leur ame non ſeulement à leur corps, mais à tous ceux qui les environnent ; en un mot, ceux qui *vivent* non ſeulement de la vie du corps, mais encore de la vie du monde, ne peuvent voir Dieu : car la ſageſſe habite dans le plus ſecret de la raiſon, & ils ſe répandent inceſſamment au dehors.

Mais ceux qui mortifient inceſſamment l'activité de leurs ſens, qui conſervent avec ſoin la pureté de leur imagination, qui réſiſtent courageuſement aux mouvemens de leurs paſſions ; en un mot, ceux qui rompent tous les liens qui rendent les autres eſclaves du corps & de la grandeur ſenſible, peuvent découvrir une infinité de véritez, & voir cette ſageſſe qui eſt * *cachée aux yeux de tous les vivans.* Ils ceſſent en quelque maniere de *vivre*

* *Abſcondita eſt ab oculis omnium viventium* Iob. 28. 21.

lorſqu'ils rentrent dans eux-mêmes; ils quittent le corps lorſqu'ils s'approchent de la vérité. Car l'eſprit de l'homme eſt tellement ſitué entre Dieu & les corps, qu'il ne peut quitter les corps ſans s'approcher de Dieu; de même qu'il ne peut courir aprés eux ſans s'éloigner de lui. Mais parce qu'avant la mort on ne peut quiter entierement le corps, j'avouë qu'on ne peut auſſi avant ce tems s'unir parfaitement à Dieu. On peut maintenant ſelon ſaint Paul, * voir Dieu confuſement & comme en un miroir, mais on ne le peut voir face à face: *Non videbit me homo, & vivet.* Cependant on le peut voir *ex parte*, c'eſt à dire confuſement & imparfaitement.

* *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Nunc cognoſco ex parte.* 1. Cor. ch. 13.

Il ne faut pas s'imaginer que la *vie* ſoit égale dans tous les hommes *vivans*, ni qu'elle conſiſte dans un point indiviſible. La domination du corps ſur l'eſprit, laquelle nous empêche de nous unir à Dieu par la connoiſſance de la vérité, eſt capable du plus & du moins. L'ame n'eſt pas dans tous les hommes également unie au corps qu'elle anime par ſes ſentimens, ni à ceux vers

Ieſquels elle ſe porte par ſes paſſions; & il y a des perſonnes qui mortifient tellement en eux la concupiſcence des plaiſirs & celle de l'orgueil qu'ils ne tiennent preſque plus ni à leur corps ni au monde; ainſi ils ſont comme *morts*. Saint Paul nous donne un grand exemple de ceci. Il châtioit ſon corps & le reduiſoit en ſervitude, & il s'étoit tellement humilié & anéanti, qu'il ne penſoit plus au monde, & que le monde auſſi ne ſongeoit plus a lui : car le monde étoit mort & crucifié pour lui, comme il étoit mort & crucifié pour le monde. Et c'eſt pour cela, dit ſaint Gregoire, qu'il étoit ſi ſenſible à la vérité, & ſi diſpoſé à recevoir ces lumieres divines qui ſont renfermées dans ſes Epîtres, Ieſquelles quelques éclatantes qu'elles ſoient, ne frappent que ceux qui mortifient comme lui leurs ſens & leurs paſſions. Car, comme il le dit lui-même, l'homme charnel & ſenſible ne peut comprendre les choſes ſpirituelles, parce que la ſcience du monde, le goût du ſiecle, le bel eſprit, la délicateſſe, la vivacité, la beauté de l'imagination, par laquelle nous

*Gal. 16. 14.

Animalis homo non percipit ea quæ ſunt ſpiritus Dei, ſtultitia enim eſt illi. 1. Cor c. 2. 14. *Ad Moyſen dicitur, non videbit me homo & vivet; ac ſi apertè diceretur: Nullus unquã Deum*

nous vivons pour le monde, & le monde vit pour nous, communique à nôtre esprit une stupidité & une insensibilité effroyable à l'égard de toutes les vérités, qu'on ne comprend parfaitement que dans le silence de ses sens & de ses passions:

Spiritaliter videt qui mundo carnaliter vivit s Greg. sur le ch. 28. de Iob ch. 28.

Il faut donc souhaiter la mort qui nous unit avec Dieu, ou pour le moins l'image de cette mort, qui est le sommeil mysterieux durant lequel tous nos sens exterieurs étans assoupis, nous pouvons écouter la voix de la vérité interieure, qui ne se fait entendre que dans le silence de la nuit, lorsque les tenebres nous cachent les objets sensibles, & que le monde est comme mort à nôtre égard. *C'est ainsi*, dit saint Gregoire, *que l'Epouse avoit écouté la voix de son Epoux comme dans le sommeil, lorsquelle disoit:* je dors & mon cœur veille. *Je dors au dehors, mais mon cœur veille au dedans: parce que n'ayant point de vie ni de sentiment par rapport aux objets visibles, je deviens extrémement sensible à la voix de la vérité interieure qui me parle dans le plus secret de ma raison.* HINC *est quod sponsa in canticis canticorum*

ſponſi vocem quaſi per ſomnium audierat, quæ dicebat: Ego dormio, & cor meum vigilat. *Ac ſi diceret, dum exteriores ſenſus ab hujus vitæ ſollicitudinibus ſopio, vacante mente, vivacius interna cognoſco. Foris dormio, ſed intus cor vigilat, quia dum exteriora quaſi non ſentio, interiora ſolerter apprehendo. Bene ergo Eliu ait quod per ſomnium loquitur Deus.* Morales de ſaint Gregoire ſur le chap. 33. de Job.

XI. ECLAIRCISSEMENT.

Sur le Chapitre ſeptiéme de la ſeconde Partie du troiſiéme Livre.

Où je prouve :

Que nous n'avons point d'idée claire de la nature ni des modifications de notre ame.

J'Ai dit en quelques endroits, & même je croi avoir ſuffiſamment prouvé dans le troiſiéme Livre de la *Recherche de la Vérité*, que nous n'avons point *d'idée claire* de nôtre ame, mais ſeulement *conſcience* ou ſentiment interieur ; qu'ainſi nous la connoiſſons beaucoup plus imparfaitement que nous ne faiſons l'étenduë. Cela me paroiſſoit ſi évident, que je ne croyois pas qu'il fût neceſſaire de le prouver plus au long. Mais l'autorité de M Deſcartes, qui dit poſitivement : *Que la nature de l'eſprit eſt plus connuë que celle de* Réponſe aux 5. Objections contre la 2.

Meditation vers la fin.

toute autre choſe, a tellement préoccupé quelques-uns de ſes diſciples, que ce que j'en ai écrit n'a ſervi qu'à me faire paſſer dans leur eſprit pour une perſonne foible, qui ne peut ſe prendre & ſe tenir ferme à des véritez abſtraites, & incapables de ſoulager & de retenir l'attention de ceux qui les conſiderent.

J'avouë que je ſuis extremement foible, ſenſible, groſſier, & que mon eſprit dépend de mon corps en tant de manieres que je ne puis les exprimer. Je le ſçai, je le ſens; & je travaille inceſſamment à augmenter cette connoiſſance que j'ai de moi-même. Car, ſi l'on ne peut s'empêcher d'être miſerable, du moins faut-il le ſçavoir & le ſentir: du moins faut-il s'humilier à la vûë de ſes miſeres interieures, & reconnoître le beſoin qu'on a d'être délivré de ce corps de mort, qui jette le trouble & la confuſion dans toutes les facultez de l'ame.

Cependant la queſtion preſente eſt tellement proportionnée à l'eſprit, que je ne vois pas qu'il ſoit beſoin d'une grande application pour la réſoudre: & c'eſt pour cela que je ne

m'y étois pas arrêté. Car je croi pouvoir dire que l'ignorance où ſont la plûpart des hommes à l'égard de leur ame, de ſa diſtinction d'avec le corps, de ſa ſpiritualité, de ſon immortalité & de ſes autres proprietez, ſuffit pour prouver évidemment que l'on n'en a point d'idée claire & diſtincte.

Nous pouvons dire que nous avons une idée claire du corps, parce qu'il ſuffit de conſulter l'idée qui les repreſente pour reconnoître les modifications dont il eſt capable. Nous voyons clairement qu'il peut être rond, quarré, en repos, en mouvement. Nous concevons ſans peine qu'un quarré ſe peut diviſer en deux triangles, deux parallelogrammes, deux trapézes. Lorſqu'on nous demande ſi quelque choſe appartient ou n'appartient pas à l'étenduë, nous n'heſitons pas ſur ce que nous avons à répondre : Parce que l'idée de l'étenduë étant claire, on voit ſans peine & de ſimple vûë ce qu'elle renferme & ce qu'elle exclut.

Mais certainement nous n'avons point d'idée de nôtre eſprit, qui ſoit telle que nous puiſſions découvrir

en la consultant les modifications dont il est capable. Si nous n'avions jamais senti ni plaisir ni douleur, nous ne pourrions point sçavoir si l'ame seroit ou ne seroit pas capable d'en sentir. Si un homme n'avoit jamais mangé de mélon, vû de rouge ou de bleu, il auroit beau consulter l'idée prétenduë de son ame, il ne découvriroit jamais distinctement, si elle seroit ou ne seroit pas capable de tels sentimens ou de telles modifications. Je dis plus, quoiqu'on sente actuellement de la douleur, ou qu'on voye de la couleur; on ne peut découvrir de simple vûë si ces qualitez appartiennent à l'ame. On s'imagine que la douleur est dans le corps, à l'occasion duquel on la souffre, & que la couleur est répanduë sur la surface des objets, quoique ces objets soient distinguez de son ame.

Pour s'assurer si les qualitez sensibles sont ou ne sont pas des manieres d'être de l'esprit, on ne consulte point l'idée prétenduë de l'ame: Les Cartesiens mêmes consultent au contraire l'idée de l'étenduë, & ils raisonnent ainsi. La chaleur, la dou-

leur, la couleur ne peuvent être des modifications de l'étenduë : car l'étenduë n'eſt capable que de differentes figures & de differens mouvemens. Or il n'y a que deux genres d'être des eſprits & des corps. Donc la douleur, la chaleur, la couleur, & toutes les autres qualitez ſenſibles appartiennent à l'eſprit.

Puiſqu'on eſt obligé de conſulter l'idée qu'on a de l'étenduë, pour découvrir ſi les qualitez ſenſibles ſont des manieres d'être de ſon ame; n'eſt-il pas évident qu'on n'a point d'idée claire de l'ame? Autrement s'aviſeroit-on jamais de prendre ce détour? Lorſqu'un Philoſophe veut découvrir, ſi la rondeur appartient à l'étenduë, conſulte-t-il l'idée de l'ame ou quelqu'autre idée que celle de l'étenduë? Ne voit-il pas clairement dans l'idée même de l'étenduë, que la rondeur en eſt une modification : & ne ſeroit-il pas extravagant ſi pour s'en éclaircir, il raiſonnoit ainſi. Il n'y a que deux ſortes d'êtres, des eſprits & des corps. La rondeur n'eſt pas la maniere d'être d'un eſprit. Donc c'eſt la maniere d'être d'un corps.

On découvre donc de ſimple vûë, ſans raiſonnement & par la ſeule application de l'eſprit à l'idée de l'étenduë, que la rondeur & toute autre figure eſt une modification qui appartient au corps ; & que le plaiſir, la douleur, la chaleur, & toute autre qualité ſenſible, n'en ſont point des modifications. On ne peut faire de demande ſur ce qui appartient ou n'appartient pas à l'étenduë, à laquelle on ne puiſſe répondre facilement, promptement, hardiment par la ſeule conſideration de l'idée qui la repreſente. Tous les hommes conviennent de ce que l'on doit croire ſur ce ſujet. Car ceux qui diſent que la matiere peut penſer, ne s'imaginent point qu'elle ait cette faculté à cauſe qu'elle eſt étenduë : ils demeurent d'accord que l'étenduë préciſement comme telle ne peut penſer.

Mais on ne convient point de ce qu'on doit croire de l'ame & de ſes modifications. Il y a des perſonnes qui penſent que la douleur & la chaleur, ou pour le moins la couleur ne lui appartient pas. On ſe rend même ridicule parmi quelques Carté-

siens, si l'on dit que l'ame devient actuellement bleuë, rouge, jaune; & qu'elle est teinte des couleurs de l'arc-en-ciel, lorsqu'elle le considere. Il y a bien des personnes qui doutent, & encore plus qui ne croyent pas que lorsqu'on sent une charogne, l'ame devienne formellement puante; & que la saveur du sucre, du poivre, du sel, soit quelque chose qui lui appartienne. Où est donc l'idée claire de l'ame, afin que les Carteſiens la consultent; & qu'ils s'accordent tous sur le sujet, ou les couleurs, les saveurs, les odeurs, se doivent rencontrer?

Mais quand les Cartésiens s'accorderoient sur ces difficultez, on ne pourroit conclure de leur accord, qu'ils auroient une idée claire de l'ame. Car s'ils s'accordent enfin, que c'est elle qui est actuellement verte ou rouge, lorsqu'on voit du vert & du rouge, ce ne sera que par de grands raisonnemens qu'ils le concluront: ils ne le verront jamais d'une simple vûë: ils ne le découvriront jamais en consultant l'idée prétenduë de l'ame, mais plûtôt en consultant celle du corps. Ils n'assu-

reront que les qualitez ſenſibles appartiennent à l'ame, que parce qu'elles n'appartiennent point à l'étenduë, dont ils ont une idée claire. Jamais ils ne convaincront ſur cela ceux, qui ayant l'eſprit petit, ſont incapables de perceptions compoſées ou de raiſonnemens, ou plûtôt ceux qui ne s'arrêtent point à conſiderer l'idée claire du corps, & qui confondent toutes choſes. Il y aura toûjours des païſans, des femmes, des enfans, & peut-être des Sçavans & des Docteurs qui en douteront. Mais les femmes & les enfans, les ſçavans & les ignorans, les plus éclairez & les plus ſtupides, conçoivent ſans peine par l'idée qu'ils ont de l'étenduë, qu'elle eſt capable de toute ſorte de figures. Ils comprennent clairement que l'étenduë n'eſt pas capable de douleur, de ſaveur, d'odeur, ni d'aucun ſentiment, lorſqu'ils conſultent fidellement & avec application l'idée ſeule qui la repréſente : car il n'y a aucune qualité ſenſible renfermée dans l'idée qui repreſente l'étenduë.

Il eſt vrai qu'ils peuvent douter ſi le corps eſt ou n'eſt pas capable de

ſentiment, ou de recevoir quelque qualité ſenſible. Mais c'eſt qu'ils entendent par le corps quelque autre choſe que de l'étenduë ; & qu'ils n'ont point d'idée du corps pris en ce ſens. Mais lorſque M. Deſcartes, ou les Cartéſiens à qui je parle, aſſurent que l'on connoît mieux l'ame que le corps, ils n'entendent par le corps que l'étenduë. Comment donc peuvent-ils ſoûtenir, que l'on connoît plus clairement la nature de l'ame que l'on ne connoît celle du corps ; puiſque l'idée du corps ou de l'étenduë eſt ſi claire, que tout le monde convient de ce qu'elle renferme, & de ce qu'elle exclut ; & que celle de l'ame eſt ſi confuſe, que les Cartéſiens mêmes diſputent tous les jours, ſi les modifications de couleur lui appartiennent.

On connoît, diſent ces Philoſophes après M. Deſcartes, *la nature d'une ſubſtance, d'autant plus diſtinctement que l'on en connoît davantage d'attributs. Or il n'y a point de choſe dont on connoiſſe tant d'attributs que de notre eſprit; parce qu'autant qu'on en connoît dans les autres choſes, on en peut autant compter dans l'eſprit de ce qu'il les*

Au lieu que je viens de citer.

connoît. Et partant ſa nature eſt plus connuë que celle de toute autre choſe.

Mais, qui ne voit qu'il y a bien de la différence entre connoître par idée claire, & connoître par *conſcience* ? Quand je connois que 2 fois 2 ſont 4, je le connois tres-clairement ; mais je ne connois point clairement ce qui eſt en moy qui le connoît. Je le ſens, il eſt vrai ; je le connois par conſcience ou ſentiment interieur. Mais je n'en ai point d'idée claire comme j'en ai des nombres, entre leſquels je puis découvrir clairement les rapports. Je puis *compter* qu'il y a dans mon eſprit trois propriétez, celle de connoître que 2 fois 2 ſont 4, celle de connoître que 3 fois 3 ſont 9 ; & celle de connoître que 4 fois 4 ſont 16. Et ſi on le veut même, ces trois propriétez ſeront différentes entr'elles, & je pourrai ainſi compter en moi une infinité de propriétez. Mais je nie qu'on connoiſſe *clairement* la nature des choſes que l'on peut *compter*. Il ſuffit pour les compter de les ſentir.

On peut dire que l'on a une idée claire d'un être & que l'on en connoît la nature, lorſque l'on peut le

comparer avec les autres, dont on a auſſi une idée claire, ou pour le moins lorſqu'on peut comparer entr'elles les modifications dont cet être eſt capable. On a des idées claires des nombres & des parties de l'étenduë, parce qu'on peut comparer ces choſes entr'elles. On peut comparer 2 avec 4, 4 avec 16, & chaque nombre avec tout autre; on peut comparer un quarré avec un triangle, un cercle avec une ellipſe, un quarré & un triangle avec tout autre quarré & tout autre triangle, & l'on peut ainſi découvrir clairement les rapports qui ſont entre ces figures & entre ces nombres. Mais on ne peut comparer ſon eſprit avec d'autres eſprits, pour en reconnoître clairement quelque rapport; on ne peut même comparer entr'elles les maniéres de ſon eſprit, ſes propres perceptions. On ne peut découvrir clairement le rapport qui eſt entre le plaiſir & la douleur, la chaleur & la couleur; ou, pour ne parler que des maniéres d'être de même genre, on ne peut déterminer exactement le rapport qui eſt entre le vert & le rouge, le jaune & le violet, ni même

entre le violet & le violet. L'on ſent bien que l'un eſt plus couvert ou plus éclatant que l'autre. Mais on ne ſçait point avec évidence, ni de combien, ni ce que c'eſt qu'être plus couvert & plus éclatant. L'on n'a donc point d'idée claire ni de l'ame ni de ſes modifications ; & quoique je voye ou que je ſente les couleurs, les ſaveurs, les odeurs, je puis dire, comme j'ai fait, que je ne les connois point par idée claire ; puiſque je ne puis en découvrir clairement les rapports.

Il eſt vrai que je puis découvrir des rapports exacts entre les ſons, que l'octave, par exemple, eſt double, la quinte comme 3 à 2, la quarte comme 4 à 3. Mais je ne puis connoître ces rapports par le ſentiment que j'en ai. Si je ſçai que l'octave eſt double, c'eſt que j'ai appris par expérience qu'une même corde donne l'octave, lorſque l'ayant pincée toute entiére, on la pince enſuite aprés l'avoir diviſée en deux parties égales ; c'eſt que je ſçai que le nombre des vibrations eſt double en tems égal, ou quelque choſe de ſemblable ; c'eſt que les tremblemens de l'air, les

vibrations de la corde, & la corde même, ſont des choſes que l'on peut comparer par des idées claires ; & qu'on connoît diſtinctement les rapports qui peuvent être entre la corde & ſes parties, comme auſſi entre les viteſſes de différentes vibrations. Mais on ne peut comparer les ſons en eux-mêmes, ou en tant que qualitez ſenſibles & modifications de l'ame ; on ne peut de cette maniére en reconnoître les rapports. Et quoique les Muſiciens diſtinguent fort bien les différentes conſonances, ce n'eſt point qu'ils en diſtinguent les rapports par des idées claires. C'eſt l'oreille ſeule qui juge chez eux de la différence des ſons ; la raiſon n'y connoît rien. Mais on ne peut pas dire que l'oreille juge par idée claire, ou autrement que par ſentiment. Les Muſiciens mêmes n'ont donc point d'idée claire des ſons, en tant que ſentimens ou modifications de l'ame. Et par conſéquent on ne connoît point l'ame ni ſes modifications par idée claire, mais ſeulement par conſcience ou ſentiment intérieur.

De plus on ne ſçait point en quoi conſiſtent les diſpoſitions de l'ame

qui la rendent plus prompte à agir & à se representer les objets. On ne peut pas même concevoir en quoi de telles dispositions pourroient consister. Je dis plus, on ne peut par la raison s'assurer positivement, si l'ame seule separée du corps, ou considerée sans rapport au corps, est capable d'habitudes & de mémoire. Mais comment pouvons-nous ignorer ces choses, si la nature de l'ame est plus connuë que celle du corps? On voit sans peine en quoi consiste la facilité que les esprits animaux ont à se répandre dans les nerfs, dans lesquels ils ont déja coulé plusieurs fois; ou pour le moins on découvre sans peine que les tuiaux des nerfs s'élargissant, & leurs fibres se couchant d'une certaine façon, les esprits peuvent aisement s'y insinuer. Mais que peut-on concevoir qui soit capable d'augmenter la facilité de l'ame pour agir ou pour penser? Pour moi j'avoüe que je n'y comprens rien. J'ai beau me consulter pour découvrir ces dispositions: je ne me répons rien. Je ne puis m'éclairer sur cela, quoique j'aye un sentiment tres-vif de cette

facilité avec laquelle il s'excite en moi certaines penſées : Et ſi je n'avois de bonnes raiſons qui me portent à croire que j'ai en effet de telles diſpoſitions, quoique je ne les connoiſſe point en moi ; je jugerois en ne conſultant que le ſentiment interieur, qu'il n'y a point dans mon ame ni d'habitude ni de memoire ſpirituelle. Mais enfin puiſqu'on heſite ſur cela, c'eſt une marque certaine qu'on n'eſt pas ſi éclairé qu'on le dit : car le doute ne s'accommode pas avec l'évidence & les idées claires.

Il eſt certain que l'homme le plus éclairé ne connoît point avec évidence, s'il eſt digne d'amour ou de haine, comme parle le Sage. Le ſentiment interieur qu'on a de ſoi-même, ne peut rien aſſurer ſur cela. Saint Paul dit bien que ſa conſcience ne lui reproche rien : mais il n'aſſure pas pour cela qu'il ſoit juſtifié. Il aſſure au contraire que cela ne le juſtifie pas, & qu'il n'oſe pas ſe juger lui-même, parce que celui qui le juge c'eſt le Seigneur. Mais comme l'on a une idée claire de l'ordre, ſi l'on avoit auſſi une idée claire de

Eccl. ch. 9, 1.

Sed neque meipſum judico. Nihil enim mihi conſcius ſum: ſed non in hoc juſtificatus ſum: qui autem judicat me Dominus eſt. 1 Cor. c. 4. 4.

l'ame par le ſentiment interieur qu'on a de ſoi-même, on connoîtroit avec évidence ſi elle ſeroit conforme à l'ordre ; on ſçauroit bien ſi l'on eſt juſte ou non ; on pourroit même connoître exactement toutes ſes diſpoſitions interieures au bien & au mal, lorſqu'on en auroit le ſentiment. Mais ſi l'on pouvoit ſe connoître tel qu'on eſt, on ne ſeroit pas ſi ſujet à la preſomption. Et il y a bien de l'apparence que ſaint Pierre n'auroit point dit à ſon Maî-
Joan. 13. 37. tre qu'il alloit bien-tôt renier: *Pourquoi ne puis-je pas vous ſuivre maintenant : je donnerai ma vie pour vous. Animam meam pro te ponam.* Car ayant ſentiment interieur de ſes forces & de ſa bonne volonté, il auroit pû voir avec évidence, s'il auroit eu la force ou le courage de vaincre la mort, ou plûtôt les inſultes d'une ſervante & de quelques valets.

Si la nature de l'ame eſt plus connuë que celle de toute autre choſe ; ſi l'idée que l'on en a, eſt auſſi claire que celle qu'on a du corps : je demande ſeulement d'où peut venir qu'il y a tant de gens qui la confondent avec lui ? Eſt-il poſſible de con-

fondre deux idées claires entierement differentes ? Faiſons juſtice à tout le monde. Ceux qui ne ſont pas de nôtre ſentiment, ſont raiſonnables auſſi-bien que nous : ils ont les mêmes idées des choſes ; ils participent à la même raiſon. Pourquoi donc confondent-ils ce que nous diſtinguons ? Ont-ils jamais confondu en d'autres occaſions les choſes dont ils ont des idées claires. Ont-ils jamais confondu deux nombres differens ? Ont-ils jamais pris le quarré pour le cercle ? Neanmoins l'ame eſt plus differente du corps que le quarré ne l'eſt du cercle : car ce ſont des ſubſtances qui ne conviennent en aucune choſe, & cependant ils les confondent. C'eſt donc qu'il y a quelque difficulté à reconnoître leur difference. C'eſt que cela ne ſe découvre pas d'une ſimple vûë, & qu'il faut raiſonner pour conclure que l'une n'eſt pas l'autre. C'eſt qu'il faut conſulter avec application l'idée de l'étenduë, & reconnoître que l'étenduë n'eſt point une maniere d'être des corps, mais le corps même, puiſqu'elle nous eſt repreſentée comme une choſe ſubſiſtante,

& comme le principe de tout ce que nous concevons clairement dans les corps ; & qu'ainſi les manieres dont le corps eſt capable, n'ayant aucun rapport aux qualitez ſenſibles, il faut que le ſujet de ces qualitez, ou plûtôt l'être dont ces qualitez ſont des manieres, ſoit bien different du corps. Il eſt neceſſaire de faire de ſemblables raiſonnemens pour s'empêcher de confondre l'ame avec le corps. Mais ſi l'on avoit une idée claire de l'ame, comme l'on en a une du corps, certainement on ne ſeroit point obligé de prendre tous ces détours pour la diſtinguer de lui : cela ſe découvriroit d'une ſimple vûë, & avec autant de facilité que l'on reconnoît que le quarré n'eſt pas le cercle.

On peut voir la 9. des Méditations chrétiennes.

Je ne m'arrête pas à prouver plus au long que l'on ne connoît point l'ame ni ſes modifications par des idées claires. De quelque côté qu'on ſe conſidere ſoi-même, on le reconnoît ſuffiſamment ; & je n'ajoûte ceci à ce que j'en avois déja dit dans la *Recherche de la Vérité*, que parce que quelques Carteſiens y avoient trouvé à redire. Si cela

ne les ſatisfait pas j'attendrai qu'ils me faſſent reconnoître cette idée claire que je n'ai pû trouver en moi, quelqu'effort que j'aye fait pour la découvrir.

XII. E'CLAIRCISSEMENT.

Sur le Chapitre huitiéme de la deuxiéme partie du troiſiéme Livre.

Des termes vagues & généraux qui ne ſignifient rien de particulier. Comment on les diſtingue des autres.

AFIN de comprendre ce que j'ai dit en quelques endroits ; que l'on ne rend point raiſon des choſes, lorſqu'on les explique par des termes de Logique & par des idées generales ; il ſuffit de faire reflexion, que tout ce qui exiſte ſe reduiſant à l'être ou aux manieres d'être, tout terme qui ne ſignifie aucunes de ces choſes, ne ſignifie rien ; & tout terme qui ne ſignifie aucunes de ces choſes diſtinctement & en particulier, ne ſignifie rien de diſtinct. Cela me paroît tres-évident,

mais ce qui eſt évident en ſoi, n'eſt pas tel pour tout le monde. L'on eſt accoûtumé à ſe payer de mots, & à en payer les autres. Tous les termes qui ne bleſſent point l'oreille ont cours parmi les hommes; & la verité entre ſi peu dans le commerce du monde, que ceux qui parlent ou qui écoutent n'y ont d'ordinaire aucun égard. Le don de la parole eſt le plus grand des talens, le langage d imagination eſt le plus ſeur des moyens, & une memoire remplie de termes incomprehenſibles paroîtra toûjours avec éclat, quoique les Carteſiens en puiſſent dire.

Quand les hommes aimeront uniquement la verité, alors ils prendront bien garde à ce qu'ils diſent; ils examineront avec ſoin ce qu'ils entendent; ils rejetteront avec mepris les termes vuides de ſens, & ils s'attacheront ſeulement aux idées claires. Mais quand ſera-ce que les hommes aimeront uniquement la vérité? Ce ſera lorſqu'ils ne dependront plus de leurs corps, qu'ils n'auront plus de rapport neceſſaire aux objets ſenſibles, qu'ils ne ſe

corrompront plus les uns les autres, & qu'ils conſulteront fidellement le maître qui les éclaire dans le plus ſecret de leur raiſon : mais cela n'arrivera jamais en cette vie.

Cependant tous les hommes ne ſont pas également indifferens pour la vérité. S'il y en a qui prononcent des paroles ſans reflexion, qui les reçoivent ſans dicernement, & qui n'ont d'attention qu'à ce qui les touche : il y en a auſſi qui travaillent ſerieuſement pour s'inſtruire de la verité, & pour en convaincre les autres. Et c'eſt principalement à ceux-ci que je parle ; car c'eſt à leurs inſtances que j'ai pris la reſolution de faire ces Eclairciſſemens.

Je dis donc que tout ce qui eſt, ſoit qu'il exiſte actuellement ou non, & par conſequent tout ce qui eſt intelligible, ſe reduit à l'être & à la maniere de l'être. Par l'être j'entens ce qui eſt abſolu, ou ce qui ſe peut concevoir ſeul & ſans rapport à autre choſe. Par les manieres de l'être j'entens ce qui eſt relatif, ou ce qui ne ſe peut concevoir ſeul. Or il y a deux eſpeces de manieres d'être : Les unes conſiſtent

dans le rapport des parties d'un tout à quelque partie de ce même tout, les autres consistent dans le rapport d'une chose à une autre qui ne fait point partie du même tout. La rondeur de la cire est une maniere d'être de la premiere espece, parce que sa rondeur consiste dans l'égalité d'éloignement qu'ont toutes les parties de la surface à celle qui en est le centre. Le mouvement ou la situation de la cire est une maniere d'être de la seconde espece ; car elle consiste dans le rapport qu'a la cire aux corps qui l'environnent. Je ne parle pas du mouvement pris pour la force mouvante : car il est clair que cette force n'est point & ne peut être une maniere d'être des corps, puisque de quelque maniere qu'on les conçoive modifiez, on ne les peut concevoir comme ayant en eux une force mouvante.

S'il est certain que tout ce qui est intelligible se réduit aux êtres ou aux maniéres d'êtres, il est évident que tout terme qui ne signifie aucune de ces choses ne signifie rien, & que tout terme qui ne signifie point un tel être ou une telle maniére d'être

tre, eſt un terme obſcur & confus. Et par conſéquent nous ne pouvons concevoir clairement ce que les autres nous diſent ni ce que nous leur diſons, ſi nous n'avons des idées diſtinctes d'être ou de maniére d'être leſquelles répondent à chacun des termes dont ils ſe ſervent, ou dont nous nous ſervons nous-mêmes.

Néanmoins je demeure d'accord qu'on peut, & même qu'on eſt quelquefois obligé de ſe ſervir de termes qui ne réveillent point directement d'idées diſtinctes. On le peut, parce qu'il n'eſt pas toûjours néceſſaire de mettre la définition en la place du défini, & que l'on ſe ſert utilement d'expreſſions abrégées, quoique confuſes en elles-mêmes. Et l'on y eſt contraint, lorſqu'on eſt obligé de parler des choſes dont on n'a point d'idée claire, & que l'on ne connoît que par le ſentiment intérieur qu'on a de ſoi-même, comme lorſqu'on parle de l'ame & de ſes modifications. Il faut ſeulement obſerver de ne point ſe ſervir de termes obſcurs & équivoques lorſqu'on en a de clairs, ou que ceux à qui l'on parle en peuvent prendre une fauſſe idée.

Ces choſes s'entendront mieux par quelque exemple.

Il eſt plus clair de dire que Dieu a créé le monde par ſa volonté, que de dire qu'il l'a créé par ſa *puiſſance*. Ce dernier mot eſt un terme de Logique ; il ne réveille point dans l'eſprit d'idée diſtincte & particuliére, & il donne lieu de s'imaginer que la puiſſance de Dieu peut être autre choſe que l'efficace de ſa volonté. On parle plus clairement, lorſqu'on dit que Dieu pardonne aux pecheurs en JESUS-CHRIST, que ſi l'on diſoit abſolument, que Dieu leur pardonne par ſa *clémence* & ſa *miſéricorde*. Ces termes ſont équivoques ; ils donnent quelque ſujet de penſer que la clémence de Dieu eſt peut-être contraire à ſa juſtice ; que le peché peut demeurer impuni ; que la ſatisfaction de JESUS-CHRIST n'eſt point neceſſaire, & autres choſes ſemblables.

On ſe ſert ſouvent de ces termes vagues & dont la ſignification n'eſt point préciſe, lorſqu'on parle des perfections divines ; & cela ne ſe doit point condamner, car l'exactitude philoſophique n'eſt pas toûjours né-

ceſſaire. Mais par une ſtupidité & une négligence criminelle, l'on fait un tel abus de ces expreſſions générales, & l'on en tire tant de fauſſes conſéquences, qu'encore que tous les hommes ayent la même idée de Dieu, & qu'ils le conſidérent tous comme un être infiniment parfait : Néanmoins il n'y a preſque point d'imperfection qu'on ne lui ait attribuée dans le temps de l'idolâtrie, & l'on en parle même ſouvent d'une maniere fort indigne ; tout cela faute de comparer ſérieuſement les choſes que l'on en dit avec l'idée qui le repréſente, ou plûtôt avec lui-même.

Voicy encore un exemple qui me vient dans l'eſprit & qui eſt de conſéquence.

Ceux qui prétendent que la délectation prévenante ou la grace de Jeſus-Chriſt eſt efficace par elle-même & de ſa nature, par rapport au conſentement de la volonté. Je dis par rapport au conſentement de la volonté ; car ſans doute elle eſt efficace * par elle-même, par rapport à la volonté ; elle a toûjours cet effet de la mouvoir & de la porter au bien,

* Voyez la 1. des 4. Lettres touchant celles de M.

Arnault dans le 2. vol. du Recueil de mes Répons. Je tache là en attachant des idées diſtinctes & préciſes aux termes de la queſtion, d'expliquer en quel ſens la grace de Jeſus-Chriſt eſt efficace par elle-même.

puiſqu'elle le fait goûter, & qu'en tout temps on veut invinciblement être heureux. Ceux dis-je qui ſoûtiennent que la grace du Sauveur eſt efficace par elle-même, par rapport au conſentement de la volonté, répondent quand on leur objecte que ce ſentiment détruit la liberté, & qu'il eſt contraire à la déciſion du Concile de Trente, qui a décidé * que le libre arbitre mû par la grace, peut y réſiſter, ou n'y pas conſentir s'il le veut. Ils répondent dis-je que leur ſentiment n'eſt point contraire à la liberté, & qu'on a le pouvoir de réſiſter à la grace de Jeſus-Chriſt, mais qu'on n'y réſiſte jamais ou que ce pouvoir qu'on a de n'y pas conſentir, n'a jamais d'effet. Ne pouvez-vous pas, diſent-ils, ſi vous le voulez, vous jetter par la fenêtre, vous couper le nez, vous arracher les yeux? vous avez ces pouvoirs & pluſieurs autres; mais il eſt certain que ni vous ni perſonne n'uſera de ces pouvoirs. Il y a donc bien des pouvoirs qui n'auront jamais aucun effet. Tel eſt, diſent-ils, le pouvoir que la grace de Jeſus-Chriſt laiſſe au libre arbitre. Il peut n'y pas con-

* *Seſſ. 6. can. 4.*

ſentir s'il le veut, mais il ne le voudra jamais.

Pour découvrir le foible de cette réponſe, il n'y a qu'à éclaircir ce mot *pouvoir*, & en ôter l'équivoque.

Il eſt clair qu'on n'a le pouvoir de ſe jetter par la fenêtre que ſuppoſé qu'on ait celui de le vouloir. Or on ne peut rien vouloir ſans quelque motif qui intereſſe le déſir naturel & invincible que nous avons d'être heureux ; car vouloir quelque choſe n'eſt que conſentir au motif qui nous porte à le vouloir; & il faut connoître ou ſentir avant que de conſentir. Si donc on n'a pas le pouvoir de rien vouloir ſans un motif qui s'accorde avec le déſir d'être heureux, on eſt bien éloigné d'avoir celui de ſe jetter par la fenêtre, vû le danger qu'il y a de s'eſtropier & de ſe tuer, ce qu'on regarde naturellement comme un grand mal. Ainſi lorſqu'un homme dit qu'il a le pouvoir de ſe précipiter s'il le veut ; ce mot de *pouvoir*, ſignifie ſeulement qu'il a le pouvoir de remuer ſon corps ſelon ſes déſirs; & il a véritablement ce pouvoir. Et lorſqu'il aſſure, ſans héſiter, qu'il ne ſe jettera jamais par

ſa fenêtre, il faut entendre qu'il ne le fera jamais de gayeté de cœur, & ſans des motifs fort preſſans, qu'il ne prévoit pas alors, tel que pourroit être la crainte d'être brûlé vif dans ſa chambre, ou poignardé par ſes ennemis ; parce qu'on ne peut rien vouloir ſans motif. Pourroit-on dire que S. Pierre peut encore maintenant renier ſon Maître s'il le veut, pour en conclure qu'il y a des pouvoirs qui n'ont & n'auront jamais d'effet. Il le peut, s'il le veut, mais il ne peut pas le vouloir, ni même héſiter à ne le pas vouloir ; parce qu'il n'a pas pour cela de motifs & qu'il en a d'invincibles pour l'attacher à ſon cher Maître & à ſon Dieu.

Mais maintenant que l'ame eſt en épreuve dans ſon corps, que la vie de l'homme eſt & doit être un combat continuel, parce que c'eſt le tems d'acquerir des merites par ſa correſpondance à la grace ; peut-on dire que lorſqu'elle nous porte à faire quelque bonne œuvre, la concupiſcence ne fourniſſe pas aſſez de motifs, pour laiſſer à l'ame du moins le pouvoir de ſuſpendre ſon conſen-

tement, la liberté de penſer, le tems d'examiner ; ſur tout ſi c'eſt une bonne œuvre dont on n'ait point l'habitude de la pratiquer. Or ſuppoſé qu'on ſuſpende un quart d'heure, ou plus de temps que ne dure la délectation de la grace ; n'eſt-il pas évident qu'elle n'aura pas été efficace par elle-même, par rapport au conſentement, quoique cette même grace l'eût fait produire à la volonté, ſi elle eût ſuivi promptement le mouvement qu'elle lui inſpiroit. Quand on propoſe à un homme de ſe précipiter & de s'arracher les yeux, quel motif auroit-il de ſuſpendre ſon conſentement pour examiner s'il le fera. Mais lorſque la grace porte quelqu'un de quitter le monde & à ſe faire Religieux, certainement il ne manque pas de motifs pour ſuſpendre & pour examiner. Celui-cy quoique mû par la grace, a donc un vrai pouvoir, & qui n'a que trop ſouvent ſon effet ; & l'autre n'en a qu'un imaginaire ; & c'eſt abuſer du terme équivoque de pouvoir ; c'eſt être trompé ou vouloir tromper les autres, que de répondre à la déciſion claire & évidente du

Concile, de la maniere que je viens de dire.

Je dis que cette déciſion eſt claire & évidente, car le pouvoir décidé par le Concile, qui eſt celui de réſiſter ou de ne pas conſentir au mouvement actuel de la grace, à la délectation prévenante qui meut actuellement la volonté eſt un pouvoir, de former l'acte marqué dans ce pouvoir; marqué, dis-je, fort clairement. Car réſiſter ou ne pas conſentir, ſont des termes relatifs au mouvement actuel, que la grace produit dans la volonté. Certainement on ne peut pas réſiſter à la grace ou à une tentation dans le ſens diviſé; c'eſt à dire, lorſque la grace ou la tentation ne meut point actuellement la volonté; car ce ſeroit réſiſter à rien, conſentir à rien. Afin que la volonté puiſſe actuellement réſiſter au mouvement de la grace, il faut que la grace la meuve actuellement. Ainſi la déciſion du Concile eſt claire, ſans équivoque, & n'a nul beſoin d'explication. Car un pouvoir qui ne peut s'exercer ou former d'acte, eſt un pouvoir qui ne peut rien, & qui par conſéquent

n'eſt point. Et dire que le libre arbitre, mû par la grace, a le pouvoir de n'y pas conſentir, mais qu'il y a contradiction qu'il exerce ſon pouvoir, c'eſt contredire le Concile, & ſe contredire ſoi-même.

Si le Concile avoit dit : Celui qui conſent au mouvement de la grace, a le pouvoir de n'y pas conſentir. Alors on auroit quelque raiſon de diſtinguer & de dire qu'il a ce pouvoir, mais qu'il y a contradiction que ce pouvoir forme ſon acte de réſiſtance à la grace; parce que la volonté ne peut y conſentir & n'y pas conſentir en même tems. Il y a contradiction que Dieu me donne & ne me donne pas une telle grace en même tems. Il y a auſſi contradiction qu'en même tems j'y conſente & que je n'y conſente pas. Mais il n'y en a aucune que d'un côté Dieu me donne ſa grace, & que moi dans le même temps je n'y conſente pas; ſi ce n'eſt qu'on ſuppoſe que je ne puiſſe avoir aucun motif de refuſer mon conſentement; ou que l'acte de mon conſentement ne ſoit point libre & ne dépende point de moi.

Mais c'eſt principalement dans les

matieres de Phyſique qu'on abuſe des termes vagues & generaux, qui ne réveillent point d'idées diſtinctes d'être ou de manieres d'être. Par exemple, lorſqu'on dit que les corps tendent à leur *centre*, qu'ils tombent par leur *peſanteur*, qu'ils s'élevent par leur *legereté*, qu'ils ſe meuvent par leur *nature*, qu'ils ſont durs ou fluides par eux-mêmes, qu'ils changent ſucceſſivement de *formes*, qu'ils agiſſent par leurs *vertus*, *qualitez*, *facultez*, &c. on ſe ſert de termes qui ne ſignifient rien, & toutes ces propoſitions ſont abſolument fauſſes dans le ſens que la plûpart des Philoſophes leur donnent. Il n'y a point de *centre* au ſens qu'on l'entend d'ordinaire. Ces termes de *peſanteur*, de *forme*, de *nature* & d'autres ſemblables, ne reveillent point l'idée ni d'un être ni d'une maniere d'être. Ce ſont des termes vuides de ſens, & que les perſonnes ſages doivent éviter. Eccl. 21. 21. *Scientia inſenſati inenarrabilia verba*, dit l'Ecriture. Ces termes ne ſont propres qu'à couvrir l'ignorance des faux ſçavans, & à faire croire aux ſtupides & aux libertins que Dieu

n'eſt point ſeul la vraïe cauſe de toutes choſes.

Il me ſemble que cela eſt certain & facile à concevoir. Cependant la plûpart des hommes parlent librement de toutes choſes, ſans ſe mettre en peine d'examiner ſi les termes dont ils ſe ſervent ont une ſignification claire & exacte. Il y a même des Auteurs, qui ont compoſé pluſieurs volumes, dans leſquels il eſt plus difficile qu'on ne penſe de remarquer quelqu'endroit où ils ayent entendu ce qu'ils ont écrit. Ainſi ceux qui liſent beaucoup, & qui écoutent avec reſpect les diſcours vagues & generaux des faux ſçavans, ſont dans une ignorance tres-groſſiere. Et je ne voi pas qu'ils s'en puiſſent délivrer, s'ils ne ſont & s'ils ne renouvellent ſans ceſſe la reſolution de ne croire jamais perſonne ſur ſa parole, & avant que d'avoir attaché des idées diſtinctes aux termes les plus communs dont les autres ſe ſervent. Car ces termes ne ſont point clairs comme on ſe l'imagine ordinairement. Ils ne paroiſſent clairs qu'à cauſe de l'uſage continuel qu'on en fait : parce

que l'on s'imagine bien comprendre ce qu'on dit : ou ce que l'on entend dire, lorſqu'on écoute ou que l'on dit des choſes que l'on a dites cent fois, quoiqu'on ne les ait jamais examinées.

XIII. ECLAIRCISSEMENT.

Sur la Concluſion des trois premiers Livres.

Que les Médecins & les Directeurs nous ſont abſolument neceſſaires ; mais qu'il eſt dangereux de les conſulter & de les ſuivre en pluſieurs occaſions.

CERTAINEMENT l'homme avant ſon péché ; avoit toutes les choſes qui lui étoient neceſſaires pour conſerver ſon eſprit & ſon corps dans un état parfait, il n'avoit beſoin ni de Directeur ni de Medecin : il conſultoit la vérité interieure comme la regle infaillible de ſon devoir ; & ſes ſens étoient ſi fideles, qu'ils ne le trompoient jamais dans l'uſage qu'il devoit faire

des corps qui l'environnoient pour conſerver le ſien propre.

Mais depuis le peché les choſes ſont bien changées : nous conſultons beaucoup plus nos paſſions que la vérité ou la loi éternelle ; & nos ſens ſont ſi dereglez, qu'en les ſuivant nous perdons quelquefois la ſanté & la vie. Les Directeurs & les Medecins nous ſont abſolument neceſſaires ; & ceux qui pretendent être aſſez habiles pour ſe conduire en toutes rencontres, tombent ordinairement dans des fautes groſſieres, qui leur apprennent un peu trop tard, qu'ils ſuivent un maître qui n'eſt pas trop ſage.

Cependant je croi pouvoir dire que le peché n'a point tellement dereglé toutes les facultez de l'ame, qu'on ne puiſſe en pluſieurs occaſions ſe conſulter ſoi-même ; & que ſouvent il arrive qu'on perd la vie de l'ame ou du corps, parce qu'on a recours a des Medecins peu experts dans leur art, & qui ne connoiſſent point aſſez notre temperament, ou à des Directeurs ignorans dans la Religion & dans la Morale & qui n'éxaminent point le fond des

conſciences pour découvrir les engagemens & les diſpoſitions de ceux qui les conſultent.

Ce que j'ai dit pour la concluſion des trois premiers Livres de la *Recherche de la Vérité*, a donné ſujet à quelques perſonnes de s'imaginer que je prétendois, qu'afin de conſerver ſa ſanté & ſa vie, l'on devoit ſuivre ſes ſens & ſes paſſions en toutes choſes ; & que pour s'inſtruire de ſon devoir il étoit inutile de conſulter les autres hommes, puiſque nous avons pour maître la Sageſſe éternelle, qui nous parle clairement dans le plus ſecret de notre raiſon. Et quoique je n'aye point dit, ni même penſé, que les Médecins & les Directeurs fuſſent inutiles ; certaines perſonnes promtes à juger & à conclure, ſe ſont perſuadées que c'étoit aſſez mon ſentiment, à cauſe peut-être que c'étoit le leur ; & qu'ils ne conſidérent point tant l'homme comme il eſt préſentement, que comme il étoit avant le peché. Voicy donc à peu prés ce que je penſe ſur cette queſtion.

On peut conſidérer l'homme en deux états, dans la ſanté & dans la

maladie. Si on le considére dans une parfaite santé, on ne peut ce me semble douter que ses sens ne lui soient beaucoup plus utiles pour la conserver, que sa raison, & l'expérience des Médecins les plus habiles. Il ne faut point envoyer querir un Médecin pour sçavoir combien pesant un homme peut porter; s'il doit manger du bois & des pierres; s'il peut se jetter dans un précipice; ses sens lui apprennent d'une maniére courte & inconteſtable ce qu'il doit faire dans de semblables occasions qui sont les plus ordinaires. Et cela suffit ce me semble pour justifier ce que j'ai dit pour conclusion des trois premiers Livres.

Mais cela ne suffit pas pour justifier ce que j'ai pensé, & même ce que j'ai dit ailleurs: *Que nos sens s'acquittent admirablement bien de leur devoir, & qu'ils nous conduisent à leur fin, d'une maniére si juste & si fidéle, qu'il semble que c'eſt à tort qu'on les accuſe de corruption & de déréglement.* Car j'ai toûjours crû que la justesse, l'exactitude, l'ordre admirable qui se rencontre dans nos sentimens par rapport à la conservation. 1. Liv. ch. 5.

de la vie, n'eſt point une ſuite du peché, mais la premiere inſtitution de la nature.

On objecte que maintenant cet ordre eſt fort déréglé ; & que, ſi nous ſuivions nos ſens, non ſeulement nous mangerions ſouvent du poiſon, mais que nous prendrions preſque toûjours de la nourriture beaucoup plus que nous n'en pouvons digérer.

Mais à l'égard des poiſons, je ne penſe pas que nos ſens nous portaſſent jamais à en manger ; & je croi que ſi par hazard nos yeux nous excitoient à en goûter, nous n'y trouverions pas une faveur propre à nous les faire avaler, pourvû néanmoins que ces poiſons fuſſent dans leur état naturel. Car il y a bien de la différence entre des poiſons tels qu'ils viennent naturellement, & des viandes empoiſonnées ; entre du poivre crud, & des viandes poivrées. Nos ſens nous portent à manger des viandes empoiſonnées, j'en demeure d'accord. Mais ils ne nous portent pas à manger des poiſons : je ne ſçai même s'ils nous portent à en goûter, pourvû que ces poiſons ſoient en l'é-

tat que Dieu les a produits ; car nos ſens ne s'étendent qu'à l'ordre naturel des choſes ; tel que Dieu l'a établi.

Je demeure auſſi d'accord que nos ſens nous portent maintenant à manger avec excés de certains alimens ; mais c'eſt qu'ils ne ſont point en leur état naturel. On ne mangeroit peut-être point trop de bled, ſi on le mouloit avec les dents qui ſont faites à ce deſſein. Mais on le moud & on le blutte ; on le paîtrit & on le cuit, & même quelquefois avec du lait, du beurre, du ſucre ; on le mange encore avec des confitures & des ragoûts de pluſieurs eſpéces, qui irritent l'appetit. Ainſi il ne faut pas s'étonner ſi nos ſens nous portent à des excez, lorſque la raiſon & l'expérience ſe ſont jointes enſemble pour les ſurprendre & pour les corrompre.

Il en eſt de même de la chair, elle fait horreur aux ſens lorſqu'elle eſt cruë & pleine de ſang, comme on la voit aprés que l'animal eſt mort de lui-même. Mais les hommes ſe ſont aviſez de tuer des bêtes, d'en faire ſortir le ſang, d'en mettre cuire la

chair, & de l'aſſaiſonner, & aprés cela ils accuſent leurs ſens de corruption & de déſordre. Puiſqu'ils ſe ſervent de leur raiſon, pour ſe préparer d'autres alimens que ceux que la nature leur fournit, j'avouë qu'il eſt néceſſaire qu'ils ſe ſervent auſſi de leur même raiſon pour ſe moderer dans leur repas; & ſi les cuiſiniers ont trouvé l'art de nous faire manger de vieilles ſavates en ragoût, nous devons auſſi faire uſage de notre raiſon, & nous défier de ces viandes falſifiées qui ne ſont point telles que Dieu les a faites; car Dieu ne nous a donné des ſens que par rapport à l'ordre naturel des choſes.

Il faut encore obſerver que notre imagination & nos ſens ſont dans la défiance, lorſque nous prenons des alimens qui ne ſont point ordinaires. Car ſi un homme n'avoit jamais mangé ni vû manger d'un certain fruit, & qu'il en rencontrât, il auroit d'abord quelque averſion & quelque ſentiment de crainte en le goûtant. Son imagination & ſes ſens ſeroient naturellement tres-attentifs au goût qu'il reſſentiroit. Quelque faim qu'il eût, il en mangeroit peu la pre-

miere fois ; & ſi ce fruit avoit quelque qualité dangereuſe, elle ne manqueroit pas d'exciter en lui quelque horreur. Ainſi ſa machine ſe diſpoſeroit de telle maniére, qu'il n'en mangeroit pas une autrefois ; & l'horreur qu'il en auroit s'exprimant ſenſiblement par l'air de ſon viſage, il empêcheroit même les autres d'en manger. Tout cela ſe feroit, ou ſe pourroit faire en lui, ſans que la raiſon y eût de part ; car je ne parle point icy des ſecours que la raiſon & l'inſtruction peuvent donner. Mais comme nos amis prennent de mauvaiſes nourritures, du moins par rapport à notre temperament, nous faiſons comme eux, car nous vivons d'opinion, & l'exemple nous raſſure. Nous n'examinons point l'effet que ces alimens produiſent en nous, & nous ne craignons point d'en prendre avec excès. Mais nos ſens n'ont point tant de part à cet excès que nous le croyons.

Il eſt vrai qu'il ſe peut faire qu'il y ait dans le monde des fruits dont le goût trompe les perſonnes les plus attentives aux rapports de leurs ſens, mais cela eſt aſſurément fort rare.

On ne doit pas conclure abſolument de ces cas particuliers, que nos ſens ſont tout corrompus, & qu'ils nous trompent ordinairement dans les choſes même qui regardent le bien du corps. Peut-être que ces fruits trompent notre goût, parce que nous en avons alteré l'organe par une nourriture qui n'eſt point naturelle, & dont nous nous ſervons ſouvent; car il eſt certain que les viandes de haut goût, dont nous nous nourriſſons, bleſſent par leurs parties trop pénétrantes les fibres de notre langue & lui ôtent ſa délicateſſe & ſon diſcernement. L'exemple de ceux qui ne trouvent plus de goût que dans les ragoûts, eſt une preuve de ce que je dis; car ſi nous ne trouvons point de ſaveur dans du bled, ni dans de la chair cruë, c'eſt que notre langue eſt devenuë inſenſible pour des parties dont les mouvemens ſont modérez.

Mais, ſuppoſé même qu'il y ait des fruits dont le goût ſoit capable de tromper les ſens les plus délicats, & qui ſont encore dans leur perfection naturelle, on ne doit point croire que cela vienne du peché; mais ſeulement de ce qu'il eſt im-

poſſible qu'en vertu des loix tres-ſimples de la nature, un ſens ait aſſez de diſcernement pour toutes ſortes de viandes. De plus le défaut de ce ſens ne ſeroit point ſans remede ; parce que lorſque les meres ont de l'averſion pour des fruits dangereux, elles la communiquent à leurs enfans, non ſeulement quand ils ſont dans leur ſein, mais encore bien davantage lorſqu'elles les ont mis au monde. Car les enfans ne mangent que ce qui leur eſt donné par leurs meres : & elles impriment en eux machinalement, & par l'air de leur viſage, l'horreur qu'elles ont pour les fruits qui ne ſont point bons à manger. De ſorte que Dieu a ſuffiſamment pourvû par nos ſens à la conſervation de nôtre vie ; & il ne ſe peut rien de mieux. Comme l'ordre veut que les loix de l'union de l'ame avec le corps ſoient tres-ſimples, elles doivent être tres-generales : & Dieu ne devoit pas établir des loix particulieres pour des cas qui n'arrivent preſque jamais. La raiſon dans ces rencontres doit venir au ſecours des ſens, car on ſe peut ſervir de ſa raiſon en toutes choſes.

Mais les ſens ſont déterminez à certains jugemens naturels, qui ſont les plus utiles que l'on puiſſe concevoir, ainſi que je l'ai prouvé dans le premier Livre. Neanmons ces jugemens nous trompent quelquefois : parce qu'il eſt impoſſible que cela arrive autrement, ſans multiplier les loix tres-ſimples de l'union de l'ame & du corps.

Si l'on conſidere preſentement l'homme dans l'état de la maladie, il faut avoüer que ſes ſens le trompent ſouvent, dans les choſes mêmes qui ont rapport à la conſervation de ſa vie. Car l'œcenomie de ſon corps étant troublé, il eſt impoſſible qu'à proportion du trouble dans lequel il eſt, il ne s'excite dans ſon cerveau beaucoup de mouvemens irreguliers. Cependant ſes ſens ne ſont point encore ſi corrompus qu'on le croit ordinairement : Et Dieu a ſi ſagement pourvû à la conſervation de la vie par les loix de l'union de l'ame & du corps, qu'encore que ces loix ſoient tres-ſimples, elles ſuffiſent ſouvent pour nous rendre nôtre ſanté : & il eſt beaucoup plus ſeur de les ſuivre, que de nous

ſervir de nôtre raiſon, ou de certains Medecins qui ne conſultent pas avec ſoin l'état où ſe trouvent leurs malades. Car de même qu'une plaïe ſe referme & ſe rétablit d'elle-même, lorſqu'on a ſoin de la tenir nette, rejointe & bandée, & peut-être de la lécher, comme font les animaux lorſqu'ils ſont bleſſez : les maladies ordinaires ſe diſſipent bien-tôt, lorſqu'on demeure dans l'état, & qu'on obſerve exactement la maniere de vivre, que ces maladies nous inſpirent comme par inſtinct ou par ſentiment.

Un homme, par exemple, qui a la fiévre, trouve que le vin eſt amer, auſſi le vin lui eſt-il nuiſible alors : ce même homme le trouve agreable au goût quand il eſt en ſanté, & pour lors le vin lui fait du bien. Il arrive même ſouvent que le vin eſt tres-utile aux malades qui le trouvent bon ; pourvû que le goût qu'ils en ont ne ſoit point un effet de l'habitude qu'ils ont d'en boire ; & que le deſir qui s'excite en eux ait pour cauſe la diſpoſition preſente de leur corps. Ainſi on ne peut douter qu'il ne faille interroger ſes ſens pour

ſçavoir même dans la maladie le moyen de rétablir leur ſanté. Et voici ce que je croi qu'il faut faire.

Il faut que les malades ſoient extremement attentifs à certains deſirs ſecrets que la diſpoſition actuelle de leur corps excite quelquefois en eux, & ſur tout qu'ils prennent garde que ces deſirs ne ſoient point une ſuite de quelque habitude precedente. Ils doivent pour cela laiſſer aller leur imagination nonchalemment, pour ainſi dire, ou ſans penſer à rien qui la détermine, obſerver à quoi ils ſe ſentent portez, & examiner ſi leur inclination preſente s'excite en eux, à cauſe de la diſpoſition où ils ſe trouvent. Cela étant ainſi, ils doivent la ſuivre, mais avec beaucoup de retenuë ; car il eſt extrêmement difficile de s'aſſurer ſi ces inclinations ſecrettes viennent de la diſpoſition où ſe trouve le corps ; & il eſt quelquefois utile de conſulter ſur cela quelque perſonne d'experience. Si le malade laiſſant aller ſon imagination, ainſi que je viens de le dire, rien ne ſe preſente à ſon eſprit ; il doit demeurer en repos & faire diete : car apparemment la die-

te

te excitera en lui quelque desir, ou dissipera les humeurs qui le rendent malade. Mais si la maladie augmente, quoiqu'il fasse diete & qu'il demeure en repos ; alors il est necessaire d'avoir recours à l'experience & aux Medecins. Il faut donc representer exactement toutes choses à quelque Medecin expert, & qui connoisse s'il se peut nôtre temperamment : il faut lui expliquer clairement le commencement & la suite de sa maladie, & l'état où l'on se trouvoit avant que d'y tomber, afin qu'il consulte son experience & sa raison par rapport à celui qu'il pretend guerir. Et quoique le Medecin ordonne des medecines ameres, & qui sont veritablement des especes de poison, il les faut prendre ; parce qu'on a experience que d'ordinaire ces poisons ne demeurent pas dans le corps, & qu'ils chassent quelquefois avec eux les mauvaises humeurs qui causent nos maladies. Alors il faut que la raison, ou plûtôt l'experience, l'emporte sur les sens; pourvû que l'horreur qu'on a de la medecine qui nous est presentée, ne soit point nou-

velle. Car ſi cette averſion s'étoit excitée en nous en même tems que la maladie nous eſt ſurvenuë, ce ſeroit une marque que cette eſpece de medecine ſeroit de même nature que les mauvaiſes humeurs qui cauſent cette maladie, & qu'ainſi elle ne feroit peut-être que les augmenter.

Néanmoins je croi qu'avant que de ſe hazarder à prendre des médecines fortes, ou dont on a beaucoup d'horreur, il ſeroit à propos de commencer par des remédes plus doux ou plus naturels; comme pourroit être de boire beaucoup d'eau, ou de prendre quelque léger vomitif, ſi l'on a perdu l'appétit, & que l'on n'ait point trop de difficulté à ſe faire vomir. L'eau priſe avec excès peut rendre fluides les humeurs trop épaiſſes par la chaleur, faciliter la circulation du ſang dans toutes les parties du corps, noyer les ferments qui cauſent la maladie, deſſaler le ſang & les humeurs, ou en ôter l'âcreté. Et les vomitifs nettoyant l'eſtomach, font que la nourriture que l'on prend ne s'y corrompt plus, & n'entretient plus les fiévres intermittentes; je ne dois pas m'arrêter à

prouver la bonté de ces remedes. Je croi donc qu'il faut ſuivre le conſeil des Médecins ſages, qui ne vont point trop vîte, qui n'eſperent point trop de leurs remédes, & qui ne ſont point trop faciles à laiſſer des ordonnances ; car lors qu'on eſt malade, pour un remede qui fait du bien il y en a toûjours pluſieurs qui font du mal. Comme ceux qui ſouffrent ſont impatiens, & qu'il n'eſt point avantageux à l'honneur des Médecins, ni au profit des Apothicaires, de voir des malades ſans leur rien ordonner ; les Médecins ne viſitent point aſſez, & ordonnent trop. Ainſi lorſqu'on eſt malade, on doit prier ſon Médecin de ne rien hazarder, de ſuivre la nature & de la fortifier s'il le peut. Il faut lui faire connoître qu'on a aſſez de raiſon & de patience, pour ne point trouver mauvais de ce qu'il nous voit ſouvent ſans nous ſoulager ; car dans ces rencontres, c'eſt quelquefois beaucoup, lorſqu'on ne gâte rien.

Je croi donc qu'il faut avoir recours aux Médecins, & ne pas refuſer de leur obëïr, ſi l'on veut conſerver ſa vie. Car encore qu'ils ne puiſ-

ſent point nous aſſurer de nous rendre la ſanté, ils y peuvent quelquefois contribuer beaucoup, à cauſe des expériences continuelles qu'ils font dans différentes maladies. Ils ſçavent peu de choſe avec exactitude, mais ils en ſçavent toûjours plus que nous; & pourvû qu'ils ſe mettent en peine de connoître notre tempéramment, qu'ils obſervent avec ſoin tous les accidens du mal, & qu'ils ayent beaucoup égard au ſentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes; nous devons eſpérer d'eux tout le ſecours que nous pouvons raiſonnablement eſpérer des hommes.

On peut dire à peu prés des Directeurs, ce qu'on vient de dire des Médecins. Il eſt abſolument neceſſaire de les conſulter en quelques rencontres, & d'ordinaire cela eſt utile. Mais il arrive ſouvent qu'il eſt tres-inutile & quelquefois même tres-dangereux de les conſulter. J'explique & je prouve ces choſes.

On dit ordinairement que la raiſon de l'homme eſt ſujette à l'erreur, mais il y a en cela un équivoque auquel on ne prend point aſſez garde;

car il ne faut pas s'imaginer que la Raiſon que l'homme conſulte ſoit corrompuë, ni qu'elle le trompe jamais, lorſqu'il la conſulte fidellement. Je l'ai dit, & je le redis encore, il n'y a que la ſouveraine Raiſon qui nous rende raiſonnables; il n'y a que la ſouveraine Vérité qui nous éclaire; il n'y a que Dieu qui nous parle clairement & qui ſçache nous inſtruire. Nous n'avons qu'un véritable Maître JESUS-CHRIST notre Seigneur, la Sageſſe éternelle, le Verbe du Pere, en qui ſont tous les tréſors de la ſageſſe & de la ſcience de Dieu; & c'eſt une impieté que de dire, que cette Raiſon univerſelle à laquelle tous les hommes participent, & par laquelle ſeule ils ſont raiſonnables, ſoit ſujette à l'erreur, ou capable de nous tromper. Ce n'eſt point la raiſon de l'homme qui le ſéduit, c'eſt ſon cœur; ce n'eſt point ſa lumiére qui l'empêche de voir, ce ſont ſes ténébres; ce n'eſt point l'union qu'il a avec Dieu, qui le trompe, ce n'eſt pas même en un ſens celle qu'il a avec ſon corps; c'eſt la dépendance où il eſt de ſon corps, ou plûtoſt c'eſt qu'il veut ſe tromper

lui-même ; c'eſt qu'il veut joüir du plaiſir de juger, avant que de s'être donné la peine d'examiner ; c'eſt qu'il veut ſe repoſer avant que d'être arrivé au lieu où la vérité repoſe. J'ai expliqué plus exactement la cauſe de nos erreurs en pluſieurs endroits de la *Recherche de la Vérité*, & je ſuppoſe icy ce que j'en ai dit.

Cela étant ainſi, je dis qu'il eſt inutile de conſulter les Directeurs, lorſqu'il eſt certain que la Vérité nous parle ; & il eſt certain que la Vérité nous parle, lorſque l'évidence ſe rencontre dans les réponſes qui ſe font à nos demandes, ou à l'attention de notre eſprit. Je dis l'évidence, qu'on y prenne garde ; & l'évidence que la lumiere produit ; & non cette fauſſe évidence que produit en nous l'imagination ou la paſſion. Ainſi, lorſque rentrant en nous-mêmes, nous entendons dans le ſilence de nos ſens & de nos paſſions, une parole ſi claire & ſi intelligible qu'il nous eſt impoſſible d'en douter ; il faut nous y ſoûmettre ſans nous ſoucier de ce qu'en penſent les hommes. Il ne faut point conſidérer la coûtume, écouter ſes inclinations ſecrettes, a-

voir trop de reſpect pour les réponſes de ceux-mêmes qu'on appelle ſçavans. Il ne faut pas ſe laiſſer ſéduire par l'apparence d'une fauſſe pieté, ni ſe laiſſer abbatre par les oppoſitions de ceux qui ne connoiſſent point l'eſprit qui les anime ; mais il faut ſouffrir leurs inſultes avec patience, ſans condamner leurs intentions, & ſans mépriſer leur perſonne. Il faut ſe réjoüir avec ſimplicité à la lumiére de la Vérité qui nous éclaire;& quoique ſes réponſes nous condamnent, il faut les préferer à toutes ces diſtinctions ſubtiles que l'imagination invente pour juſtifier les paſſions.

Tout homme, par exemple, qui ſçait rentrer en lui-même, & qui fait ceſſer le bruit qu'excitent ſes ſens & ſes paſſions, découvre clairement que tout le mouvement d'amour que Dieu met en nous, doit ſe terminer vers lui; & que Dieu même ne peut pas nous diſpenſer de l'obligation que nous avons de l'aimer en toutes choſes. Il eſt évident que Dieu ne peut pas ceſſer d'agir pour lui, créer ou conſerver notre volonté pour vouloir autre choſe que lui, ou pour

vouloir autre choſe que ce qu'il veut lui-même. Car je ne vois pas comment on peut s'imaginer que Dieu ſoit capable de vouloir, qu'on aime le plus ce qui eſt le moins aimable, ou qu'on aime ſouverainement, ou comme ſa fin, ce qui n'eſt point ſouverainement aimable.

Je ſçai bien que les hommes qui conſultent leurs paſſions au lieu de conſulter l'ordre, peuvent facilement s'imaginer que Dieu n'a point d'autre régle de ſes volontez que ſes volontez mêmes; & que ſi Dieu ſuit un ordre, c'eſt préciſément parce qu'il l'a voulu, & qu'il a fait ce même ordre par une volonté libre & indifférente en toutes maniéres. Il y a des gens qui penſent qu'il n'y a point d'ordre immuable & néceſſaire par ſa nature, & que l'ordre ou la ſageſſe de Dieu, ſelon laquelle il a fait toutes choſes, quoique la premiére des créatures, eſt elle-même une créature, faite par une volonté libre de Dieu, & non point engendrée de ſa ſubſtance par la néceſſité de ſon être. Mais ce ſentiment qui ébranle tous les fondemens de la Morale, en ôtant à l'ordre & aux loix éternelles qui

en dépendent, leur immutabilité ; & qui renverſe tout l'édifice de la Religion Chrétienne, en dépoüillant JESUS-CHRIST, ou le Verbe de Dieu de ſa divinité, ne répand point encore aſſez de tenebres dans l'eſprit pour lui cacher cette vérité, que Dieu veut l'ordre. Ainſi, ſoit que les volontez de Dieu faſſent l'ordre, ou qu'elles ſe ſuppoſent, on voit clairement lors qu'on rentre en ſoi-même, que le Dieu que nous adorons ne peut point faire ce qui nous paroît évidemment contraire à l'ordre. De ſorte que l'ordre voulant que notre temps, ou la durée de notre être, ſoit pour celui qui nous conſerve ; que tout le mouvement de notre cœur tende ſans ceſſe vers celui qui l'imprime ſans ceſſe en nous ; que toutes les puiſſances de notre ame ne travaillent que pour celui par la vertu de qui elles agiſſent: Dieu ne peut pas nous diſpenſer du commandement qu'il nous a fait par Moïſe dans la Loy, & qu'il nous a réïteré par ſon Fils dans l'Evangile: *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur de toute votre ame, de tout votre eſprit, & de toutes vos forces.*

[b] *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex tota mente tua, & ex tota virtute tua* Marc. 12. 30.

Mais, parce que l'ordre veut que tout juſte ſoit heureux, & tout pécheur malheureux; que toute action conforme à l'ordre, ou tout mouvement d'amour vers Dieu, ſoit récompenſé, & que toute action contraire à l'ordre, ou tout mouvement d'amour qui ne tend point vers Dieu, ſoit puni; il eſt évident que tout homme qui veut être heureux, doit tendre à Dieu ſans ceſſe; & qu'il doit rejetter avec horreur tout ce qui l'arrête dans ſa courſe, ou qui diminuë ſon mouvement vers ſon vrai bien. Il n'eſt point néceſſaire qu'il conſulte pour cela de Directeur, car lorſque Dieu parle, il faut que les hommes ſe taiſent; & lorſque nous ſommes abſolument certains que nos ſens & nos paſſions n'ont point de part aux réponſes que nous entendons dans le plus ſecret de notre raiſon, nous devons toûjours écouter ces réponſes avec reſpect & nous y ſoûmettre.

Voulons-nous ſçavoir, ſi nous irons au Bal & à la Comédie; ſi nous pouvons en conſcience paſſer une grande partie du jour au jeu & à des entretiens inutiles; ſi certains com-

merces, certaines études, certains emplois, ſont conformes à nos obligations. Rentrons en nous-mêmes; faiſons taire nos ſens & nos paſſions, & voyons à la lumiere de Dieu, ſi nous pouvons faire pour lui une telle action. Interrogeons celui qui eſt la voye, la verité & la vie, pour ſçavoir ſi le chemin que nous ſuivons ne nous conduit point à la mort; & ſi Dieu étant eſſentiellement juſte, & neceſſairement obligé de punir tout ce qui n'eſt point conforme à l'ordre, & de récompenſer tout ce qui y eſt conforme, nous avons ſujet de croire que nous allons augmenter ou aſſurer notre felicité par l'action que nous prétendons faire.

Si c'eſt l'amour de Dieu qui nous porte à aller au Bal, allons-y; ſi nous devons joüer pour gagner le Ciel, joüons nuit & jour; ſi nous avons en vûë la gloire de Dieu dans notre emploi, exerçons-le; faiſons toutes ces choſes avec joye, car notre récompenſe ſera grande dans le Ciel. Mais ſi aprés avoir examiné avec ſoin nos obligations eſſentielles, nous reconnoiſſons clairement que notre être ni ſa durée ne ſont point à nous,

& que nous faisons une injustice, que Dieu ne peut s'empêcher de punir, lorsque nous ne travaillons qu'à passer le temps agréablement. Si notre Maître & notre Seigneur JESUS-CHRIST, qui nous a acquis par son Sang, nous reproche d'une maniére tres-claire & tres-intelligible notre infidelité & notre ingratitude, à cause que nous vivons selon la chair & selon le monde; que nous menons une vie molle & voluptueuse; que nous suivons l'opinion & la coûtume; rendons-nous à sa voix; n'endurcissons point nos cœurs; ne cherchons point de Directeurs qui nous consolent de ces reproches, qui nous assûrent contre ces menaces, & qui couvrent de nuages agréables cette lumiére qui nous blesse & qui nous pénétre.

Lorsqu'un aveugle en conduit un autre, ils tombent tous deux dans le précipice, dit l'Evangile. Mais si l'aveugle qui se laisse conduire, tombe avec celui qui le conduit, si Dieu ne l'excuse pas; excusera-t-il celui qui voit clair, & qui se laisse mener par un aveugle, à cause que cet aveugle le conduit agréablement, & qu'il l'en-

tretient par le chemin ſelon ſes inclinations? Ces aveugles volontaires doivent ſçavoir, que Dieu qui ne trompe jamais, permet qu'il y ait de ces ſéducteurs, pour punir les cœurs corrompus qui cherchent des ſéducteurs; que l'aveuglement eſt une peine du peché, quoique ſouvent il en ſoit la cauſe; & qu'il eſt juſte que celui qui n'a pas voulu écouter la Sageſſe éternelle, qui ne lui parloit que pour ſon bien, ſe laiſſe enfin corrompre par des hommes, qui le trompent, d'autant plus dangereuſement, qu'ils le flattent plus agréablement.

Il eſt vrai qu'il y a de la difficulté à rentrer en ſoi-même, à faire taire ſes ſens & ſes paſſions, à diſcerner quand c'eſt Dieu ou notre corps qui nous parle; car l'on prend tres-ſouvent des preuves de ſentiment pour des raiſons évidentes; & c'eſt pour cela qu'il eſt ſouvent néceſſaire de conſulter des Directeurs. Mais il faut préferer notre Maître à des moniteurs. Il faut toûjours commencer par conſulter Dieu, & il n'eſt pas toûjours néceſſaire de conſulter des Directeurs, car on voit dans la der-

niére évidence & avec une entiere certitude, ce qu'on doit faire en bien des rencontres. Et alors il eſt même dangereux de les conſulter, ſi on ne le fait avec une entiére ſincérité, & par un eſprit d'humilité & d'obéïſſance; car ces diſpoſitions obligent Dieu à ne pas permettre qu'on nous trompe, ou à ne pas permettre que nous nous laiſſions tromper d'une maniére qui nous nuiſe.

Lorſqu'il eſt à propos de conſulter un Directeur, il faut en choiſir un qui ſçache la Religion, qui reſpecte l'Evangile, qui connoiſſe l'homme: il faut prendre garde que l'air du monde ne l'ait point corrompu, que l'amitié ne l'ait point rendu mou ni complaiſant, & qu'il ne craigne & n'eſpere rien de nous: il faut en choiſir un entre mille, dit ſainte Thereſe, qui, comme elle le rapporte elle-même, penſa ſe perdre par la faute d'un Directeur ignorant.

Le monde eſt plein de trompeurs, je dis de trompeurs de bonne foi auſſi-bien que d'autres. Ceux qui nous aiment nous ſeduiſent par complaiſance; ceux qui ſont au deſ-

ſous de nous, nous flattent par reſpect ou par crainte ; ceux qui ſont au deſſus de nous, ne s'appliquent point à nos beſoins par mépris ou par negligence. D'ailleurs tous les hommes nous donnent des conſeils ſelon le rapport que nous leur faiſons de ce qui ſe paſſe en nous, & nous ne manquons jamais de nous flatter nous-mêmes ; car nous mettons inſenſiblement la main ſur nôtre plaïe, lorſqu'elle nous fait honte. Nous trompons ſouvent ceux qui nous dirigent, afin de nous tromper nous-mêmes ; car nous prétendons être en ſeureté lorſque nous les ſuivons. Ils nous conduiſent où nous avons deſſein d'aller ; & nous tâchons de nous perſuader malgré nôtre lumiere & les reproches ſecrets de nôtre raiſon, que c'eſt l'obéïſſance qui nous determine. Nous nous trompons & Dieu le permet : mais nous ne trompons pas celui qui pénétre le fonds des cœurs ; & quoique nous fermions les oreilles le plus exactement que nous pouvons à la voix de la vérité interieure, nous ſentons aſſez par les reproches que cette ſouveraine Vérité nous fait

en nous abandonnant à nous-mêmes, qu'elle éclaire nos tenebres, & qu'elle découvre toutes les soupleſſes de nôtre amour propre.

Il eſt donc évident qu'il faut conſulter la Raiſon pour la ſanté de ſon ame, comme il faut conſulter ſes ſens pour la ſanté de ſon corps; & que lorſque la Raiſon ne répond pas clairement, aprés qu'on l'a conſulté avec toute l'attention dont on eſt capable, il faut neceſſairement recourir aux Directeurs, comme il faut recourir aux Medecins, lorſque nos ſens nous manquent. Mais il le faut faire avec diſcernement, car les Directeurs peu éclairez, peuvent quelquefois donner la mort à nôtre ame, comme les Medecins peu experts la donnent à nôtre corps.

Comme je n'explique pas à fond les regles que l'on peut donner à l'égard du choix & de l'uſage qu'on doit faire des Directeurs & des Medecins, je demande qu'on interprete mes ſentimens avec équité, & qu'on ne s'imagine pas que je veüille empêcher, qu'on tire des autres hommes les ſecours qu'on en peut

tirer. Je ſçai qu'il y a une benediction particuliere de ſoûmettre ſes ſentimens à des perſonnes ſages & éclairées, & je veux même croire que cette regle generale : Qu'il faut mourir dans les formes, eſt plus ſure pour le commun des hommes, que celles que je pourrois établir pour la conſervation de la vie.

Mais parce qu'il eſt toûjours utile de rentrer en ſoi-même, & de conſulter l'Evangile, d'écouter JESUS-CHRIST, ſoit qu'il parle immédiatement à nôtre eſprit ou à nôtre cœur, ſoit qu'il parle par la foi à nos oreilles ou à nos yeux ; j'ai crû que je pouvois dire ce que j'ai dit : car nos Directeurs mêmes nous trompent, lorſqu'ils nous diſent le contraire de ce que la foi & la raiſon nous enſeignent. Et, comme c'eſt rendre honneur à Dieu, que de croire que ſes ouvrages ont ce qui leur eſt neceſſaire pour leur conſervation, j'ai crû que je pouvois faire ſentir aux hommes que la machine de leur corps eſt conſtruite d'une maniere ſi admirable, qu'il trouve plus facilement & ſouvent plus ſeurement par lui-même ce qui

lui eſt neceſſaire pour ſa conſervation, que par la ſcience, & même par l'experience des Medecins les plus habiles.

XIV. E'CLAIRCISSEMENT.

Sur le troiſiéme Chapitre, du cinquiéme Livre.

Que l'amour eſt différent du plaiſir & de la joye.

L'ESPRIT confond aſſez ſouvent des choſes fort differentes, lorſqu'elles arrivent dans le même tems, & qu'elles ne ſont point contraires. J'en ai apporté pluſieurs exemples dans cet ouvrage, parce que c'eſt en cela principalement que conſiſtent nos erreurs à l'égard de ce qui ſe paſſe en nous. Comme nous n'avons point d'idée claire de ce qui conſtituë la nature ou l'eſſence de nôtre eſprit, ni d'aucunes des modifications dont il eſt capable ; il arrive ſouvent, qu'afin que nous confondions des choſes tout-à-fait differentes, il ſuffit qu'elles ſe paſſent en nous dans un même tems : car

on confond aiſement ce que l'on ne connoît point par une idée claire & diſtincte.

Non ſeulement il eſt impoſſible de connoître clairement en quoi conſiſte la difference des choſes qui ſe paſſent, il eſt même difficile de connoître qu'il y ait quelque difference entr'elles : car pour cela il faut ſe tourner vers ſoi-même, & rentrer en ſoi-même : non pour ſe conſiderer par rapport au bien ou au mal, ce qui ſe fait volontiers ; mais pour ſe conſiderer d'une vûë abſtraite & ſterile, ce qui ne ſe fait qu'avec beaucoup de diſtraction & de peine.

On conçoit ſans peine que la rondeur d'un corps eſt differente de ſon mouvement : & quoiqu'on ſçache par experience qu'une boule étant ſur un plan, on ne puiſſe la pouſſer ſans la remuer, & qu'ainſi le mouvement & la rondeur ſe trouvent jointes enſemble ; neanmoins on ne les confond point l'un avec l'autre, parce qu'on connoît le mouvement & la figure par des idées trés-claires & tres-diſtinctes. Mais il n'en eſt pas de même du plaiſir & de l'amour,

on les confond preſque toûjours. Nôtre eſprit devient, pour ainſi dire, mobile par le plaiſir, comme une boule par ſa rondeur : & parce qu'il n'eſt jamais ſans impreſſion vers le bien, il ſe met incontinent en mouvement vers l'objet qui cauſe ou ſemble cauſer ce plaiſir. De ſorte que ce mouvement d'amour arrivant à l'ame dans le même tems qu'elle ſent ce plaiſir, cela ſuffit afin qu'elle confonde ſon plaiſir avec ſon amour, à cauſe qu'elle n'a point d'idée claire ni de ſon amour ni de ſon plaiſir, comme elle en a d'une figure & d'un mouvement. C'eſt pour cela que quelques perſonnes croyent que le plaiſir & l'amour ne ſont point differens, & que je diſtingue trop de choſes dans chacune de nos paſſions.

Mais afin de faire voir clairement que le plaiſir & l'amour ſont deux choſes fort differentes, je diſtingue deux ſortes de plaiſirs. Il y en a qui previennent la raiſon, comme ſont les ſentimens agreables, & on les appelle ordinairement plaiſirs du corps. Il y en a d'autres qui ne previennent ni les ſens ni la raiſon,

& on les appelle plaiſirs de l'ame: telle eſt la joye qui s'excite en nous enſuite de la connoiſſance claire, ou du ſentiment confus que nous avons, qu'il nous eſt arrivé ou qu'il nous arrivera quelque bien.

Par exemple, un homme goûtant d'un fruit qu'il ne connoît pas, ſent du plaiſir à le manger, ſi ce fruit eſt bon pour ſa nourriture. Ce plaiſir eſt prévenant; car, puiſqu'il le ſent avant que de ſçavoir ſi ce fruit lui eſt bon, il eſt évident que ce plaiſir prévient ſa raiſon. Un chaſſeur affamé s'attend de trouver, ou trouve actuellement de quoi manger: il ſent actuellement de la joïe. Or cette joïe eſt un plaiſir qui ſuit de la connoiſſance qu'il a de ſon bien preſent ou futur.

Il eſt peut-être évident par cette diſtinction de plaiſir qui ſuit la raiſon & de plaiſir qui la prévient, qu'il n'y en a aucun d'eux qui ne differe de l'amour. Car le plaiſir qui precede la raiſon, precede certainement l'amour; puiſqu'il precede toute connoiſſance; & que l'amour en ſuppoſe quelqu'une. Et la joie au contraire ou le plaiſir qui ſup-

poſe la connoiſſance ſuppoſe auſſi l'amour ; puiſque la joïe ſuppoſe le ſentiment confus, ou la connoiſſance claire qu'on poſſede ou qu'on poſſedera ce qu'on aime : car ſi on poſſédoit une choſe pour laquelle on n'a aucun amour, on n'en recevroit aucune joye. Ainſi le plaiſir eſt bien différent de l'amour, puiſque le plaiſir qui prévient la raiſon prévient & cauſe l amour ; & que le plaiſir qui ſuit la raiſon, ſuppoſe néceſſairement l'amour, comme l'effet ſuppoſe la cauſe.

Quoiqu'on ne puiſſe pas clairement connoître ce que c'eſt que le plaiſir prévenant, puiſqu'on n'a point d idée claire ni de ſon ame ni de ſes modifications ; ſi néanmoins on fait attention au ſentiment intérieur qu on en a, on verra bien que cette ſorte de plaiſir n eſt qu'une perception agréable de quelque objet, perception que produit dans l'ame l'idée qui l affecte. Or il y a bien de la différence entre les perceptions de l'ame, & ſes mouvemens & ſon amour. Celui qui touche un charbon ardent, ne ſouffre de la douleur, que parce que quand ſon doigt

ſe brûle, l'idée de ſon doigt affecte ſon ame d'une perception déſagréable. Mais l'averſion qu'excite cette perception en eſt toûjours fort différente, quoique cette averſion ſuive naturellement cette perception. Ainſi l'amour naturel eſt bien différent du plaiſir prévenant, quoiqu'il l'accompagne toûjours.

A l'égard de l'amour libre, cela eſt encore bien plus évident. Car ſi le plaiſir prévenant étoit la même choſe que l'amour, il n'y auroit jamais de plaiſir ſans amour, ni d'amour ſans plaiſir, car une choſe ne peut être ſans elle-même. Cependant un Chrétien aime librement ſon ennemi, & un enfant bien élevé aime ſon pere, quelque déraiſonnable & quelque fâcheux qu'il puiſſe être. La vûë de leur devoir, la crainte de Dieu, l'amour de l'ordre & de la juſtice, fait qu'ils aiment non ſeulement ſans plaiſir, mais même avec une eſpéce d'horreur des perſonnes qui ne leur ſont point agréables. J'avouë qu'ils ſentent quelquefois du plaiſir ou de la joie, lorſqu'ils penſent qu'ils font leur devoir, ou lorſqu'ils eſpérent d'être récompenſez comme ils le

méritent. Mais ce plaisir est visiblement bien différent de l'amour qu'ils ont pour leur pére, quoi qu'il en soit le motif. Pour ce qui est de l'amour habituel, il est encore bien certain qu'il est différent du plaisir; car cet amour demeure en nous pendant les distractions & pendant le sommeil; mais certainement le plaisir ne subsiste dans l'ame qu'autant qu'il se fait sentir à elle. Ainsi l'amour ou la charité habituelle demeurant en nous sans plaisir ou sans délectation, on ne peut pas soûtenir que le plaisir & l'amour ne soient qu'une même chose.

Comme le plaisir & la douleur sont les deux contraires, si le plaisir étoit la même chose que l'amour, la douleur ne seroit pas différente de la haine. Or il est évident que la douleur est différente de la haine, car la douleur subsiste souvent sans la haine. Un homme, par exemple, qui s'est blessé sans y prendre garde, souffre une douleur tres-réelle & tres-cuisante, mais il n'a point de haine; car il ne connoît pas même la cause de sa douleur ou l'objet de sa haine, ou bien la cause de sa douleur

leur, n'étant pas digne de haine, elle n'en peut pas exciter. Ainſi il ne hait point cette cauſe de ſa douleur, quoi que ſa douleur le porte ou le diſpoſe à la haine. Il eſt vrai que cet homme hait ſa douleur, car la douleur eſt digne de haine. Mais la haine de la douleur n'eſt pas la douleur, elle la ſuppoſe. La haine de la douleur n'eſt pas digne de haine comme la douleur; elle eſt au contraire tres-agréable; car on ſe plaît à haïr la douleur, comme on ſe déplaît à la ſouffrir. La douleur n'eſt donc pas la haine, & le plaiſir qui eſt contraire à la douleur, n'eſt pas l'amour qui eſt contraire à la haine. Et par conſéquent le plaiſir qui prévient la raiſon, n'eſt point la même choſe que l'amour. Je prouve de même que la joie ou le plaiſir qui ſuit la raiſon, eſt diſtinguée de l'amour.

Comme la joie & la triſteſſe ſont les deux contraires; ſi la joie étoit la même choſe que l'amour, la triſteſſe ne ſeroit pas différente de la haine. Or il eſt évident que la triſteſſe eſt différente de la haine; car la triſteſſe ſubſiſte quelquefois ſans la haine. Par exemple, un homme ſe trouve

par hazard privé des choſes qui lui ſont néceſſaires ; cela ſuffit pour lui cauſer de la triſteſſe ; mais cela ne peut exciter de haine en lui ; ſoit parce qu'il n'y a point de cauſe qui le prive de ce qui lui eſt néceſſaire ; ſoit parce que cette cauſe n'étant pas digne de haine, elle n'en peut point exciter. Il eſt vrai que cet homme hait la privation du bien qu'il aime ; mais il eſt viſible que cette eſpéce de haine eſt véritablement amour. Car cet homme ne haït la privation du bien, que parce qu'il aime le bien ; & puiſque fuïr la privation du bien, c'eſt tendre vers le bien, il eſt évident que le mouvement de ſa haine n'eſt point différent de celui de ſon amour. Ainſi ſa haine, s'il en a, n'étant point contraire à ſon amour, & la triſteſſe étant toûjours contraire à la joie ; il eſt viſible que ſa triſteſſe n'eſt point ſa haine, & par conſéquent la joie eſt différente de l'amour. Enfin il eſt évident que lorſqu'on eſt touché de triſteſſe, c'eſt à cauſe de la préſence de quelque choſe que l'on haït, ou plûtôt c'eſt à cauſe de l'abſence de quelque choſe que l'on aime. Ainſi la triſteſſe ſup-

poſe la haine ou plûtôt l'amour ; mais elle eſt bien différente de ces deux choſes.

Je ſçai bien que S. Auguſtin aſſure que la douleur eſt une averſion que l'ame conçoit, de ce que le corps n'eſt pas diſpoſé comme elle le ſouhaite & que ſouvent il confond la délectation avec la charité, le plaiſir avec la joie, la douleur avec la triſteſſe, le plaiſir & la joie avec l'amour, la douleur & la triſteſſe avec l'averſion ou la haine. Mais il y a bien de l'apparence que ce S. Docteur a parlé de tout ceci ſelon le langage ordinaire du commun des hommes, qui confondent la plûpart des choſes qui ſe paſſent en eux dans un même temps ; ou peut-être il n'a pas examiné ces choſes d'une maniére aſſez exacte ou aſſez philoſophique. Cependant je croi pouvoir & devoir dire qu'il me paroît neceſſaire de diſtinguer exactement ces choſes, pour s'expliquer clairement & ſans équivoque ſur beaucoup de queſtions que S. Auguſtin a traitées. Car ceux mêmes qui ont entr'eux des ſentimens tout contraires, ont de coûtume de s'appuyer ſur l'autorité

de ce grand Homme, à cauſe des divers ſens que fourniſſent ſes expreſſions, qui ne ſont pas toûjours aſſez exactes pour accorder des perſonnes qui ont peut être plus d'envie de diſputer que de s'accorder.

XV. E'CLAIRCISSEMENT.

Sur le Chapitre troiſiéme de la ſeconde Partie du ſixiéme Livre.

Touchant l'efficace attribuée aux cauſes ſecondes.

DEPUIS le peché du premier homme l'eſprit ſe répand inceſſamment au dehors; il s'oublie ſoi-même, & celui qui l'éclaire & qui le penetre; & il ſe laiſſe tellement ſéduire par ſon corps & par ceux qui l'environnent, qu'il s'imagine trouver en eux ſa perfection & ſon bonheur. Dieu qui ſeul eſt capable d'agir en nous, ſe cache maintenant à nos yeux; ſes opérations n'ont rien de ſenſible, & quoiqu'il produiſe

& conſerve tous les êtres, l'eſprit qui cherche avec tant d'ardeur la cauſe de toutes choſes, a de la peine à le reconnoître, bien qu'il le rencontre à tous momens. Quelques Philoſophes aiment mieux imaginer une *nature* & certaines *facultez*, comme cauſe des effets qu'on appelle naturels, que de rendre à Dieu tout l'honneur qui eſt dû à ſa puiſſance; & quoiqu'ils n'ayent point de preuve ni même d'idée claire de cette nature ni de ces facultez, comme j'eſpére le faire voir, ils aiment mieux parler ſans ſçavoir ce qu'ils diſent, & reſpecter une puiſſance purement imaginaire, que de faire quelqu'effort d'eſprit pour reconnoître la main de celui qui fait tout en toutes choſes.

Je ne puis m'empêcher de croire qu'une des ſuites les plus déplorables du peché originel, c'eſt qu'on n'a plus de goût ni de ſentiment pour Dieu, ou qu'on ne le goûte & qu'on ne le rencontre qu'avec une eſpéce d'horreur ou de frayeur. On devroit voir Dieu en toutes choſes, ſentir ſa force & ſa puiſſance dans tous les effets naturels, admirer ſa

ſageſſe dans l'ordre merveilleux des créatures : en un mot, n'adorer que lui, ne craindre & n'aimer que lui dans tous ſes ouvrages. Mais il y a préſentement une ſecrette oppoſition entre l'homme & Dieu. L'homme ſe ſentant pecheur ſe cache, il fuit la lumiere, il appréhende la rencontre de Dieu, & il aime mieux imaginer dans les corps qui l'environnent une puiſſance ou une nature aveugle avec laquelle il puiſſe ſe familiariſer, & qu'il puiſſe ſans remords faire ſervir à ſes deſſeins bizarres & déreglez, que d'y rencontrer la puiſſance terrible d'un Dieu ſaint & juſte, qui connoît tout & qui fait tout.

J'avouë qu'il y a bien des perſonnes qui par un principe différent de celui des Philoſophes payens, ſuivent leur ſentiment ſur la *nature* & ſur les cauſes ſecondes. Mais j'eſpére qu'on reconnoîtra par la ſuite de ce diſcours, qu'ils ne donnent dans cette opinion, que par un préjugé dont il eſt preſque impoſſible de ſe délivrer, ſans les ſecours que l'on tire des principes d'une Philoſophie qui n'a pas toûjours été aſſez connuë. Car c'eſt apparemment ce qui les a

empêchez de ſe déclarer en faveur de l'opinion que je croi devoir ſoûtenir.

Il y a bien des raiſons qui m'empêchent d'attribuer aux cauſes *ſecondes* ou *naturelles*, une force, une puiſſance, une efficace pour produire quoi que ce ſoit. Mais la principale eſt que cette opinion ne me paroît pas même concevable. Quelque effort que je faſſe pour la comprendre, je ne puis trouver en moi d'idée qui me repréſente ce que ce peut être que la force ou la puiſſance qu'on attribuë aux créatures. Et je ne croi pas même faire de jugement téméraire d'aſſûrer que ceux qui ſoûtiennent que les créatures ont en elles-mêmes de la force & de la puiſſance, avancent ce qu'ils ne conçoivent point clairement. Car enfin, ſi les Philoſophes concevoient clairement que les cauſes ſecondes ont une véritable force pour agir & pour produire leur ſemblable, étant homme auſſi-bien qu'eux, & participant comme eux à la ſouveraine Raiſon; je pourrois apparemment découvrir l'idée qui leur repreſente cette force. Mais quelque effort d'eſprit que je

faſſe, je ne puis trouver de force, d'efficace, de puiſſance, que dans la volonté de l'Etre infiniment parfait.

D'ailleurs, quand je penſe aux différentes opinions des Philoſophes ſur ce ſujet, je ne puis douter de ce que j'avance. Car s'ils voyoient clairement ce que c'eſt que la puiſſance des créatures, ou ce qu'il y a en elles de véritablement puiſſant, il conviendroient ſur cela de ſentiment. Lorſque des perſonnes ne peuvent s'accorder, n'y ayant point de raiſon d'interêt qui les en empêche, c'eſt une marque certaine qu'ils n'ont point d'idée claire de ce qu'ils diſent, & qu'ils ne s'entendent pas les uns les autres; principalement s'ils diſputent ſur des ſujets qui ne ſont point compoſez ou de difficile diſcuſſion, comme eſt la queſtion dont il s'agit; car il n'y auroit point de difficulté à la réſoudre, ſi les hommes avoient quelque idée claire d'une force ou d'une puiſſance créée. Voici donc quelques-uns de leurs ſentimens, afin que l'on voye combien peu ils s'accordent.

Pour les plus extraordinaires de ces opinions, voyez la Metaph. de Suarez, d. 18. ſect. 4.

Il y a des Philoſophes qui aſſurent que les cauſes ſecondes agiſſent par

leur matiére, leur figure & leur mouvement, & ceux-ci ont raiſon en un ſens; d'autres, par une *forme ſubſtantielle*. Pluſieurs, par les *accidens* ou les *qualitez*; quelques-uns, par la *matiere* & la *forme*; ceux-ci, par la *forme* & les *accidens*; ceux-là par certaines *vertus* ou *facultez* diſtinguées de tout ceci. Il y en a qui ſoûtiennent, que la forme ſubſtantielle produit les formes, & l'accidentelle les accidens; d'autres, que les formes produiſent les autres formes & les accidens; d'autres enfin, que les accidens ſeuls ſont capables de produire des accidens & mêmes des formes. Mais il ne faut pas s'imaginer que ceux par exemple qui diſent, que les accidens peuvent produire des formes par la vertu qu'ils ont reçûe de la forme à laquelle ils ſont joints, l'entendent de la même maniére. Les uns veulent, que ces accidens ne ſoient mêmes que la force, ou la vertu de la forme ſubſtantielle; les autres, qu'ils reçoivent en eux l'influence de la forme; & qu'ils n'agiſſent ainſi que par ſa vertu; quelques-uns enfin, qu'ils ne ſont que des cauſes inſtrumentelles. Mais ces derniers

1. & 3. Scot. in 4. ſent. Diſt. 11. 1. D. 37. 2. D. 17. Paludan. in 4. ſent. D. 12. Q. 1. art. 1. Pererr. 8 phyſ. Ch; les Conimbres ſur la phyſ. d'Ariſtote, & pluſieurs autres que cite Suarez.

ne ſont pas encore tout à fait d'accord entr'eux de ce qu'il faut entendre par cauſe inſtrumentelle, ni quelle eſt la vertu qu'elle reçoit de la cauſe principale. Les Philoſophes ne conviennent pas même de l'action par laquelle les cauſes ſecondes produiſent leurs effets. Il y en a qui prétendent que la *cauſalité* ne doit point être produite, puiſque c'eſt elle qui produit. Les autres veulent qu'elles agiſſent véritablement par leur *action*; mais ils trouvent de ſi grandes difficultez à expliquer ce que c'eſt préciſément que cette action, & il y a ſur cela tant de différens ſentimens, que je ne puis me réſoudre à les rapporter.

Voyez la Métaph. de Fonſeca q 13. ſect. 3. celle de Soncinas & de Javelle ſur la même queſtion.

Voila une grande varieté de ſentimens, quoique je n'aye point rapporté ceux des Philoſophes anciens, ou qui ſont nez dans des païs fort éloignez. Mais on peut aſſez juger qu'ils ne ſont pas tout à fait d'accord entr'eux ſur le ſujet des cauſes ſecondes, non plus que ceux dont je viens de parler. Avicenne, par exemple, ne croit pas que les ſubſtances corporelles puiſſent produire autre choſe que des accidens. Et voicy ſon

Rivio liv. 2.

ſyſtême au rapport de Ruvio. Il prétend que Dieu produit immédiatement une ſubſtance ſpirituelle tres-parfaite; que celle-ci en produit une autre moins parfaite; & celle-ci une troiſiéme; & ainſi de ſuite juſqu'à la derniére, laquelle produit toutes les ſubſtances corporelles, & les ſubſtances corporelles produiſent les accidens. Mais Avicembrom ne pouvant comprendre comment des ſubſtances corporelles, qui ne peuvent ſe pénétrer, ſeroient capables de s'altérer, veut qu'il n'y ait que les eſprits qui ſoient capables d'agir dans les corps; parce qu'il n'y a qu'eux qui les puiſſent pénétrer. Car ces Meſſieurs n'admettant pas le vuide, ni les atômes de Démocrite, & la matiére ſubtile de M. Deſcartes ne leur étant point aſſez connue, ils ne penſoient pas, comme les Gaſſendiſtes & les Cartéſiens, qu'il y eût des corps aſſez petits pour entrer dans les pores de ceux qui paroiſſent les plus durs & les plus ſolides.

ph. tract. 4. q. 2.

Voyez Suarez diſp. 18. ſect 1.

Il me ſemble, que cette diverſité de ſentimens nous donne droit de penſer que les hommes parlent ſouvent des choſes qu'ils ne connoiſ-

ſent point ; & que la puiſſance des créatures étant une fiction de l'eſprit, de laquelle nous n'avons point naturellement d'idée, chacun ſe l'eſt imaginée à ſa fantaiſie.

Il eſt vrai que dans tous les ſiécles cette puiſſance a été reconnuë pour réelle & véritable de la plûpart des hommes ; mais il eſt certain que ç'a été ſans preuve, je ne dis pas ſans preuve démonſtrative, je dis ſans preuve qui ſoit capable de faire quelque impreſſion ſur un eſprit attentif. Car les preuves confuſes, qui ne ſont appuyées que ſur le témoignage trompeur des ſens & de l'imagination, ne doivent pas être reçûës de ceux qui font uſage de leur raiſon.

Chap. du liv. 2. de ſa Phyſique. Ariſtote parlant de ce qu'on appelle *nature*, dit qu'il eſt ridicule de vouloir prouver, que les corps naturels ont un principe intérieur de leur mouvement & de leur repos ; parce que, dit-il, c'eſt une choſe connuë d'elle-même. Il ne doute point auſſi qu'une boule qui en choque une autre, n'ait la force de la mettre en mouvement. Cela paroît tel aux yeux, & c'en eſt aſſez pour

ce Philoſophe, car il ſuit preſque toûjours le témoignage des ſens, & rarement celui de la raiſon; que cela ſoit intelligible ou non, il ne s'en met pas fort en peine.

Ceux qui combattent le ſentiment de quelques Theologiens, qui ont écrit contre les cauſes ſecondes, diſent, comme Ariſtote, que les ſens nous convainquent de leur efficace; c'eſt-là leur premiere & leur principale preuve. Il eſt évident, diſent-ils, que le feu brûle, que le Soleil éclaire, que l'eau rafraîchit; il faut être fou pour en douter. Les Auteurs de l'opinion contraire, dit le grand Averroes, avoient la cervelle renverſée. Il faut, diſent preſque tous les Péripatéticiens, convaincre par des preuves ſenſibles ceux qui nient cette efficace, & les obliger ainſi d'avoüer qu'on eſt capable d'agir en eux & de les bleſſer. C'eſt un jugement qu'Ariſtote a déja prononcé contre eux, on devroit l'exécuter.

Voyez Fonſeca, Ruvio, Suarez & les autres déja citez.

Liv. 1. des Top. ch. 1.

Mais cette prétenduë démonſtration fait pitié. Car elle fait connoître la foibleſſe de l'eſprit humain; & que les Philoſophes mêmes ſont infiniment plus ſenſibles, qu'ils ne

ſont raiſonnables. Elle fait connoître que ceux qui ſont gloire de rechercher la vérité, ne ſçavent pas mêmes qui ils doivent conſulter pour en apprendre des nouvelles; ſi c'eſt la ſouveraine Raiſon qui ne trompe jamais, & qui dit toûjours les choſes comme elles ſont en elles mêmes; ou ſi c'eſt le corps qui ne parle que par interêt, & qui ne dit les choſes que par rapport à la conſervation & à la commodité de la vie. Car enfin quels préjugez ne juſtifiera-t-on pas, ſi l'on prend pour juges les ſens, auſquels preſque tous les préjugez doivent leur naiſſance, ainſi que j'ai fait voir dans la *Recherche de la Vérité.*

Quand je vois une boule qui en choque une autre, mes yeux me diſent, ou ſemblent me dire; qu'elle eſt véritablement cauſe du mouvement qu'elle lui imprime; car la véritable cauſe qui meut les corps ne paroît pas à mes yeux. Mais quand j'interroge ma raiſon, je vois évidemment que les corps ne pouvant ſe remuer eux-mêmes, & que leur force mouvante n'étant * que la volonté de Dieu qui les conſerve ſuc-

* J'ai prouvé cette verité

ceſſivement en différens endroits; ils ne peuvent communiquer une puiſſance qu'ils n'ont pas, & qu'ils ne pourroient pas même communiquer quand elle ſeroit en leur diſpoſition. Car l'eſprit ne concevra jamais qu'un corps, ſubſtance purement paſſive, puiſſe tranſmettre dans un autre la puiſſance qui le tranſporte, quoi que ce puiſſe être.

plus au long dans le 7. Entretien ſur la Métaph. & ailleurs. Voyez auſſi la 5 & la 6 des Méditat. Chrétiennes.

Quand j'ouvre les yeux, il me paroît évident que le Soleil eſt tout éclatant de lumiére; que non ſeulement il eſt viſible par lui-même, mais qu'il rend viſibles tous les corps qui l'environnent; que c'eſt lui qui couvre la terre de fleurs & de fruits, qui donne la vie aux animaux, & qui pénétrant même par ſa chaleur juſques dans les entrailles de la terre, y produit les pierres, les marbres & les métaux. Mais quand je conſulte la Raiſon, je ne voi rien de tout cela; & lorſque je la conſulte fidélement je reconnois clairement que mes ſens me ſéduiſent, & que c'eſt Dieu qui fait tout en toutes choſes. Car ſçachant que tous les changemens qui arrivent dans les corps, n'ont point d'autre principe que les différentes

communications des mouvemens, qui ſe font dans les corps viſibles ou inviſibles ; je vois que c'eſt Dieu qui fait tout, puiſque c'eſt ſa volonté qui cauſe, & ſa ſageſſe qui régle toutes ces communications.

Je ſuppoſe que le mouvement local eſt le principe des générations, corruptions, altérations & généralement de tous les changemens qui arrivent dans les corps ; c'eſt maintenant une opinion qui eſt aſſez reçûë parmi les Sçavans. Mais quelque ſentiment qu'on ait ſur cela, il n'importe pas. Car il ſemble encore plus facile de concevoir, qu'un corps en pouſſe un autre lorſqu'il le rencontre, qu'il n'eſt facile de comprendre que le feu produiſe la chaleur & la lumiére, & qu'il tire de la puiſſance de la matiére une ſubſtance qui n'y étoit pas auparavant. Et s'il eſt néceſſaire de reconnoître qu'il n'y a que Dieu qui ſoit la véritable cauſe des différentes communications des mouvemens, on doit à plus forte raiſon juger qu'il n'y a que lui qui puiſſe créer & anéantir les qualitez réelles, & des formes ſubſtantielles. Je dis créer & anéantir, parce qu'il me-

ſemble qu'il eſt pour le moins auſſi difficile de tirer de la matiére une ſubſtance qui n'y étoit pas, ou de l'y faire rentrer ſans qu'elle y ſoit, que de la créer ou de l'anéantir. Mais je ne m'arrête pas aux termes ; je me ſers de ceux-là, parce qu'il n'y en a point d'autres, que je ſçache, qui expriment clairement & ſans équivoque les changemens que les Philoſophes ſuppoſent arriver à tous momens par la force des cauſes ſecondes.

J'ai quelque peine à rapporter icy les autres preuves que l'on donne ordinairement de la force & de l'efficace des cauſes naturelles ; car elles paroiſſent ſi foibles à ceux qui réſiſtent aux préjugez, & qui préférent leur raiſon à leurs ſens, qu'il ne paroît pas vrai-ſemblable qu'elles ayent pû perſuader des gens raiſonnables. Cependant je les rapporte & j'y répons, puiſqu'il y a bien des Philoſophes qui s'en ſervent.

PREMIERE PREUVE.

De l'efficace des causes secondes.

Dans sa Metaph. Disp. 18 Sect 1 Assert 1. In Metaph. Arist. quest. 7. sect. 2.

Si les causes secondes ne faisoient rien, disent Suarez, Fonseca, & quelques autres, on ne pourroit pas distinguer les choses vivantes de celles qui ne vivent point, car ni les unes ni les autres n'auroient point de principe intérieur de leurs actions.

Réponse.

Je répons que les hommes auroient toûjours les mêmes preuves sensibles qui les ont convaincus de la distinction qu'ils mettent entre les choses vivantes & celles qui ne vivent point. Ils verroient toûjours les animaux faire certaines actions, comme manger, croître, crier, courir, sauter, &c. ils ne remarqueroient rien de semblable dans les pierres. Et c'est cela seul qui fait croire aux Philosophes ordinaires que les bêtes vivent, & que les pierres ne vivent pas. Car il ne faut pas s'imaginer qu'ils sçachent par une vûë claire &

distincte de l'esprit, ce que c'est que la vie d un chien ; ce sont leurs sens qui réglent leurs décisions sur cette question.

S'il étoit nécessaire, je prouverois icy que le principe de la vie d'un chien n'est pas fort different de celui du mouvement d'une montre. Car la vie des corps, quels qu'ils soient, ne peut consister que dans le mouvement de leurs parties ; & il n'est pas difficile de juger que la même matiére subtile qui fait dans un chien la fermentation du sang & des esprits animaux, & qui est le principe de sa vie, n'est pas plus parfaite que celle qui donne le mouvement au ressort des montres, ou qui cause la pesanteur dans les poids des horloges, laquelle est le principe de leur vie, ou pour parler comme les autres, de leur mouvement.

C'est aux Péripatéticiens à donner à ceux qu'ils nomment Cartésiens, une idée claire de ce qu'ils appellent *vie des bêtes, ame corporelle, corps qui apperçoit & qui désire, qui voit, qui sent, qui veut*, & ensuite on résoudra clairement leurs difficultez, si aprés cela ils continuent de les faire.

II. PREUVE.

On ne pourroit pas reconnoître les différences ni les vertus des élémens ; il se pourroit faire que le feu rafraîchiroit comme fait l'eau ; la nature de chaque chose ne seroit point fixe & arrêtée.

Réponse.

Je répons que la nature demeurant telle qu'elle est, c'est à dire, que les loix de la communication des mouvemens subsistant toûjours les mêmes ; il y a contradiction que le feu ne brûle pas, ou ne sépare pas les parties de certains corps. Le feu ne peut rafraîchir comme de l'eau, s'il ne devient eau ; car le feu n'étant que du bois, dont les parties ont été agitées d'un mouvement violent par une matiére invisible qui les environne ; ainsi qu'il est facile de * le démontrer ; il est impossible que ces parties ne communiquent de leur mouvement aux corps qu'ils rencontrent. Or, comme ces loix sont constantes, la nature du feu, ses vertus

Voyez l'Eclaircissement qui suit.

& ſes qualitez ne changent pas. Mais cette nature & ces vertus ne ſont que des ſuites de la volonté générale & efficace de Dieu, qui fait tout en toutes choſes. De ſorte que l'étude de la nature eſt fauſſe & vaine en toutes maniéres, lorſqu'on y cherche d'autres véritables cauſes que les volontez du Tout-puiſſant, ou que les loix générales ſelon leſquelles il agit ſans ceſſe.

J'avouë qu'il ne faut pas recourir à Dieu ou à la cauſe univerſelle, lors qu'on demande la raiſon des effets particuliers. Car on ſe rendroit ridicule, ſi l'on diſoit, par exemple, que c'eſt Dieu qui ſéche les chemins, ou qui glace l'eau des riviéres. Il faut dire que l'air ſéche la terre, parce qu'il agite & qu'il enléve avec lui l'eau qui la trempe; & que l'air ou la matiére ſubtile glace la riviére en hyver, parce qu'en ce temps elle ceſſe de communiquer aſſez de mouvement aux parties dont l'eau eſt compoſée pour la rendre fluide. En un mot, il faut donner, ſi on le peut, la cauſe naturelle & particuliére des effets dont il eſt queſtion. Mais comme l'action de ces cauſes ne conſiſte

que dans la force mouvante qui les agite,& que cet force mouvante n'eſt que la volonté de Dieu, on ne doit pas dire qu'elles ayent en elles-mêmes de force ou de puiſſance pour produire quelques effets. Et lorſqu'en raiſonnant, on eſt enfin venu à un effet général dont on cherche la cauſe, c'eſt encore fort mal philoſopher, que d'en imaginer quelqu'autre que la générale. Il ne faut point feindre une certaine *nature*, un *premier mobile*, une *ame univerſelle*, ou quelque ſemblable chimére, dont on n'a point d'idee claire & diſtincte: ce ſeroit raiſonner en Philoſophe payen. Par exemple, quand on demande, d'où vient qu'il y a des corps en mouvement, ou d'où vient que l'air agité communique ſon mouvement à l'eau, ou plûtoſt d'où vient que les corps ſe pouſſent les uns les autres ; comme le mouvement & ſa communication eſt un effet général dont tous les autres dépendent, il eſt néceſſaire, je ne dis pas pour être Chrétien, mais pour être Philoſophe, de recourir à Dieu, qui eſt la cauſe univerſelle ; car c'eſt la volonté qui eſt la force mouvante des

corps, & qui fait auſſi la communication de leurs mouvemens. S'il avoit voulu ne rien produire de nouveau dans le monde, il n'en auroit point mis les parties en mouvement. Et s'il veut quelque jour rendre incorruptibles quelques-uns des êtres qu'il a formez ; nos corps, par exemple, après la réſurrection, il ceſſera de vouloir certaines communications des mouvemens à l'égard de ces êtres.

III. PREUVE.

Il ſeroit inutile de labourer, d'arroſer & de donner de certaines diſpoſitions pour préparer les corps à ce qu'on ſouhaite qu'il leur arrive. Car Dieu n'a pas beſoin de préparer les ſujets ſur leſquels il agit. Suarez au même lieu.

Réponſe.

Je répons que Dieu peut abſolument faire tout ce qui lui plaît, ſans trouver de diſpoſitions dans les ſujets ſur leſquels il agit. Mais il ne le peut faire ſans miracle, ou par les voies naturelles, c'eſt à dire, ſelon

les loix générales de la communication des mouvemens qu'il a établies, & selon lesquelles il agit presque toûjours. Dieu ne multiplie pas ses volontez sans raison; il agit toûjours par les voies les plus simples ; & c'est pour cela qu'il se sert de la rencontre des corps pour les mouvoir ; non que leur choc soit absolument necessaire à leur mouvement, comme nos sens nous le disent ; mais parce que le choc étant l'occasion de la communication des mouvemens, il ne faut que tres-peu de loix naturelles pour produire tous les effets admirables que nous voyons.

Il est nécessaire d'arroser une plante afin qu'elle croisse ; parce que selon les loix de la communication des mouvemens, il n'y a guéres que les parties de l'eau, qui par leur mouvement & à cause de leur figure, puissent se glisser & monter entre les fibres des plantes, enlever avec elles quelques sels & d'autres petits corps, & en se figeant ou s'attachant diversement les unes avec les autres, prendre la figure nécessaire pour les nourrir. La matiére subtile que le Soleil répand sans cesse, peut en agitant

l'eau

l'eau l'élever dans les plantes ; mais elle n'a pas assez de mouvement pour élever les parties grossieres de la terre. Cependant la terre & même l'air sont necessaires à l'accroissement des plantes; la terre pour conserver l'eau à leur racine, & l'air pour exciter dans la même eau une fermentation moderée. Mais l'action du Soleil, de l'air & de l'eau ne consistant que dans le mouvement de leurs parties, il n'y a que Dieu qui agisse à proprement parler. Car comme je viens de dire, il n'y a que lui qui par l'efficace de ses volontez, & par l'étenduë infinie de ses connoissances, puisse faire & regler les communications infiniment infinies des mouvemens, lesquelles se font à chaque instant, & conserve dans l'univers toutes les beautez qu'on y remarque.

IV. PREUVE.

On ne combat pas contre soi-même ; on ne se résiste pas à soi-même. Les corps se rencontrent, se choquent, se résistent. Donc Dieu n'agit point en eux, si ce n'est par son *con-*

cours. Si Dieu produiſoit & conſervoit ſeul le mouvement dans les corps, il les détourneroit avant leur choc; car il ſçait bien qu'ils ſont impénétrables. Pourquoi pouſſer des corps pour les faire rejaillir, les faire avancer pour les faire reculer, produire & conſerver des mouvemens inutiles? N'eſt-ce pas une choſe extravagante que de dire, que Dieu combat contre lui-même, & qu'il détruit ſes ouvrages, lorſqu'un taureau combat contre un lion, qu'un loup dévore une brebi, & qu'une brebi mange l'herbe que Dieu fait croître. Donc il y a des cauſes ſecondes.

Réponſe.

Donc les cauſes ſecondes ſont tout, & Dieu ne fait aucune choſe. Car Dieu ne peut pas agir contre lui-même, & *concourir*, c'eſt agir. *Concourir* à des actions contraires, c'eſt donner des *concours* contraires, & faire par conſéquent des actions contraires. Concourir à l'action des créatures qui ſe réſiſtent, c'eſt agir contre ſoy-même. Concourir à des

mouvemens inutiles, c'eſt agir inutilement. Or Dieu ne fait rien inutilement ; il ne fait point d'actions contraires ; il ne combat point contre lui-même. Donc il ne concourt point à l'action des créatures, qui ſouvent ſe détruiſent les unes les autres & font des actions ou des mouvemens inutiles. Voilà où conduit cette preuve des cauſes ſecondes. Mais voicy ce que la raiſon nous apprend.

Dieu fait tout en toutes choſes, & rien ne lui réſiſte. Il fait tout en toutes choſes, car ce ſont ſes volontez qui font & qui réglent tous les mouvemens ; & rien ne lui réſiſte, parce qu'il fait tout ce qu'il veut : Mais voicy comment cela ſe doit concevoir. Ayant réſolu de produire par les voyes les plus ſimples, comme plus conformes à l'ordre immuable de ſes attributs, cette varieté infinie de créatures que nous admirons, il a voulu que les corps ſe mûſſent en ligne droite, parce que cette ligne eſt la plus ſimple. Mais les corps étant impénétrables, & leurs mouvemens ſe faiſant ſelon des lignes oppoſées, ou qui s'entrecoupent, il

eſt néceſſaire qu'ils ſe choquent & qu'ils ceſſent par conſéquent de ſe mouvoir de la même façon. Dieu a prévû cecy ; & cependant il a voulu poſitivement la rencontre ou le choc des corps ; non parce qu'il ſe plaît à combattre contre lui-même, mais parce qu'il avoit deſſein de ſe ſervir de ce choc des corps, comme d'une occaſion pour établir la loy générale de la communication des mouvemens, par laquelle il prévoyoit qu'il ſe devoit produire une infinité d'effets admirables. Car je ſuis perſuadé que ces deux loix naturelles qui ſont les plus ſimples de toutes ; ſçavoir, que tout mouvement ſe faſſe ou tende à ſe faire en ligne droite, & que dans le choc les mouvemens ſe communiquent à proportion, & ſelon la ligne de leur preſſion, ſuffiſent, les premiers mouvemens étant ſagement diſtribuez, pour produire le monde tel que nous le voyons ; je veux dire le ciel, les étoiles, les planétes, les cométes, la terre & l'eau, l'air & le feu ; en un mot, les élémens, & tous les corps qui ne ſont point organiſez ou vivans : car les corps organiſez dépendent de la pre-

miére conſtruction de ceux dont ils naiſſent ; & il y a bien de l'apparence qu'ils ont été formez dès la création du monde, non pas néanmoins tels qu'ils paroiſſent à nos yeux ; & qu'ils ne reçoivent plus par le temps que l'accroiſſement néceſſaire pour ſe rendre viſibles. Néanmoins il eſt certain qu'ils ne reçoivent cet accroiſſement que par les loix générales de la nature, ſelon leſquelles tous les autres corps ſont formez ; ce qui fait que leur accroiſſement n'eſt pas toûjours régulier, & qu'il s'en engendre de monſtrueux.

Je dis donc que Dieu par la premiere des loix naturelles, veut poſitivement ; & fait par conſéqent le choc des corps : & qu'il ſe ſert enſuite de ce choc qui l'oblige à varier ſon action, à cauſe que les corps ſont impénétrables ; comme d'une occaſion pour établir la ſeconde loi naturelle, qui régle la communication des mouvemens ; & qu'ainſi le choc actuel eſt cauſe naturelle ou *occaſionnelle* de la communication actuelle des mouvemens, par laquelle Dieu ſans changer de conduite, produit une infinité d'ouvrages admirables.

Si l'on conſidére bien cecy, on reconnoîtra viſiblement qu'il ne ſe peut rien de mieux. Mais ſuppoſé que Dieu ne l'eût point ordonné ainſi, & qu'il détournât les corps qui ſont prêts à ſe choquer, comme s'il y avoit du vuide pour les recevoir : Premierement les corps ne ſeroient point ſujets à cette viciſſitude continuelle qui fait la beauté de l'Univers ; car la génération de certains corps ne ſe fait que par la corruption de quelques autres ; c'eſt la contrarieté de leurs mouvemens qui produit leur varieté. Secondement, Dieu n'agiroit point par les voyes les plus ſimples ; car afin que les corps prêts à ſe choquer, continuaſſent leur mouvement ſans ſe choquer, il faudroit qu'ils décriviſſent des lignes courbes d'une infinité de façons différentes ; & par conſéquent il faudroit admettre en Dieu des volontez différentes pour déterminer leurs mouvemens. Enfin, s'il n'y avoit point d'uniformité dans l'action des corps naturels, & ſi leur mouvement ne ſe faiſoit point en ligne droite, il n'y auroit point de principe certain pour raiſonner

dans la Phyſique, ni pour ſe conduire dans pluſieurs actions de la vie.

Ce n'eſt point un deſordre que les lions mangent les loups, & les loups les brebis : & les brebis l'herbe dont Dieu prend un ſi grand ſoin, qu'il lui a donné toutes les choſes néceſſaires pour ſa propre conſervation, & même une ſémence pour la conſervation de ſon eſpéce. Cela ne prouve pas plus l'efficace des cauſes ſecondes, que la pluralité des cauſes ou la contrarieté des principes du bien & du mal, que les Manichéens avoient imaginé pour rendre raiſon de ces effets. Mais c'eſt une marque * certaine de la grandeur, de la ſageſſe & de la magnificence de Dieu. Car Dieu ne fait que des ouvrages dignes d'une ſageſſe infinie, & il les fait avec une profuſion qui marque aſſez ſa puiſſance & ſa grandeur. Tout ce qui ſe détruit ſe répare par la même loy qui le détruit, tant eſt grande la ſageſſe, la puiſſance & la fécondité de cette loy. Dieu n'empêche point la deſtruction des êtres par une nouvelle volonté; non ſeulement parce que la premiére ſuffit pour les

* Voyez les Entretiens ſur la Métaphyſique où j'explique la Providence divine.

réparer, mais principalement parce que ſes volontez valent beaucoup mieux que la réparation de ces êtres. Elles valent même beaucoup mieux que tout ce qu'elles produiſent. Et ſi Dieu a fait ce monde viſible, quoi qu'indigne en lui-même de l'action par laquelle il eſt produit, c'eſt qu'il a eu des vûës qui ne ſont pas connuës aux Philoſophes, & qu'il ſçait s'honorer lui-même en Jeſus-Chriſt, d'un honneur que les créatures ne ſont pas capables de lui rendre.

Lors qu'une maiſon écraſe un homme de bien, il arrive un plus grand mal que lors qu'une bête en dévore une autre, ou que lors qu'un corps eſt obligé de rejaillir par le choc de celui qu'il rencontre : mais Dieu ne multiplie pas ſes volontez pour remédier aux déſordres vrais ou apparens qui ſont des ſuites néceſſaires des loix naturelles. Dieu ne doit pas corriger ni changer ces loix, quoi qu'elles produiſent quelquefois des monſtres. Il ne doit pas troubler l'uniformité de ſa conduite & la ſimplicité de ſes voyes. Il doit négliger les petites choſes : Je veux

dire qu'il ne doit pas avoir des volontez particulieres pour produire des effets qui ne les valent pas, ou qui ſont indignes de l'action de celui qui les produit. Dieu ne fait des miracles que lorſque l'ordre qu'il ſuit toûjours, le demande; j'entends l'ordre immuable de la juſtice, qu'il veut rendre à ſes attributs. Et cet ordre veut qu'il agiſſe par les voyes les plus ſimples, & * qu'il n'y ait des exceptions dans ſes volontez, que lorſque cela eſt abſolument neceſſaire à ſes deſſeins; que lorſque la ſimplicité & l'uniformité de ſa conduite n'honorent pas tant ſon immutabilité & ſa preſcience, qu'une conduite miraculeuſe honoreroit ſa ſageſſe, ſa juſtice, ſa bonté, ou quelque autre de ſes attributs; que dans certaines occaſions, en un mot, qui nous ſont entiérement inconnuës. Quoyque nous ſoyons tous unis à l'ordre ou à la ſageſſe de Dieu, nous n'en connoiſſons pas toutes les régles. Nous voyons en elle ce que nous devons faire, mais nous ne comprenons pas en elle tout ce que Dieu doit vouloir, & nous ne devons pas faire trop d'effort pour le comprendre.

* Voyez la 7. des Méditat. Chrétiennes.

On a un grand exemple de ce que je viens de dire, dans la damnation d'un nombre infini de perſonnes que Dieu a laiſſé périr dans les ſiécles de l'erreur. Dieu eſt infiniment bon ; il aime tous ſes ouvrages, il veut que tous les hommes ſoient ſauvez, & qu'ils viennent à la connoiſſance de la verité, car il les a faits pour joüir de lui ; & cependant le plus grand nombre ſe damne, le plus grand nombre vit & meurt dans l'aveuglement, & y demeurera durant toute l'éternité. N'eſt-ce point à cauſe que Dieu agit par les voyes les plus ſimples * & qu'il ſuit l'ordre ? On a fait voir que ſelon l'ordre, Dieu ne devoit pas prévenir par des plaiſirs * indélibérez la volonté du premier homme, dont la chûte a cauſé le déſordre de la nature. Il étoit à propos que tous les hommes vinſſent d'un ſeul, non ſeulement parce que cette voye eſt ſimple, mais encore pour des raiſons trop Théologiques & trop abſtraites pour être déduites icy. Enfin on doit croire que cela eſt conforme à l'ordre que Dieu ſuit, & à la ſageſſe qu'il conſulte toûjours dans la formation &

* Voyez l'Eclairciſſ. ſur le ch. 1. de la 2. part de la Methode.

* Voyez le 1 Eclairciſſ. ſur le 5. ch.

dans l'execution de ſes deſſeins. Le peché du premier homme a produit une infinité de maux, il eſt vrai. Mais certainement l'ordre demandoit que Dieu le permît, & qu'il mît l'homme en état de pouvoir pécher, ainſi que je l'ai prouvé ailleurs *.

Dieu voulant réparer ſon ouvrage, ne donne que rarement de ces graces victorieuſes qui ſurmontent la malice des plus grands pécheurs. Il donne ſouvent des graces inutiles à la converſion de ceux qui les reçoivent, quoiqu'il en prévoye l'inutilité à leur égard. Il en répand quelquefois en grand nombre qui ne produiſent néanmoins que très-peu d'effet par rapport à notre ſalut. Pourquoi tous ces détours, ou ces voyes indirectes? Il n'a qu'à vouloir poſitivement la converſion du pecheur pour la produire d'une maniere efficace & invincible? N'eſt-il pas viſible, que c'eſt qu'il agit par les voyes les plus ſimples, & que l'ordre le veut, quoique nous ne le voyions pas toûjours. Car Dieu ne peut agir qu'avec ordre & qu'avec ſageſſe, quoique ſon ordre & ſa ſageſſe ſoient ſouvent des abîmes im-

* Voyez le 2. Entret. des Converſ. Chrétiennes de l'édition de Paris en 1702. p. 60. & ſuivantes.

pénétrables à l'esprit humain. Il y a de certaines loix tres-simples dans l'ordre de la grace, * selon lesquelles Dieu agit ordinairement ; car cet ordre a ses regles aussi-bien que celui de la nature, quoique nous ne les connoissions pas, comme nous voyons celles des communications des mouvemens. Suivons seulement les conseils que nous a donnez dans l'Evangile, celui qui connoissoit parfaitement les loix de la Grace.

* Voyez le 2. discours du Traité de la Nature & de la Grace.

Je dis cecy pour satisfaire aux injustes plaintes des pecheurs qui méprisent les conseils de Jesus-Christ, & qui se prennent à Dieu de leur malice & de leurs désordres. Ils veulent que Dieu fasse des miracles en leur faveur, & qu'il ne suive point les loix ordinaires de la grace. Ils vivent dans les plaisirs, ils recherchent les honneurs : ils r'ouvrent à tous momens les playes que les objets sensibles ont faites dans leur cerveau, il en reçoivent souvent de nouvelles ; & ils veulent que Dieu les guérisse par miracle : Semblables à des blessez qui dans l'excès de leur douleur, déchirent leur appareil, renouvellent leurs playes, & puis

dans la vûë d'une mort prochaine, ſe plaignent de la cruauté de ceux qui les panſent. Ils veulent que Dieu les ſauve, parce que, diſent-ils, Dieu eſt bon, ſage, puiſſant : il ne tient qu'à lui de nous rendre heureux ; il ne doit pas nous avoir faits pour nous perdre. Qu'ils ſçachent que Dieu veut les ſauver, & qu'il a fait pour cela tout ce qui ſe devoit ſelon l'ordre de la juſtice qu'il doit à ſes attributs. Nous ne devons pas croire qu'il nous abandonne, puiſqu'il nous a donné ſon propre Fils pour être notre Médiateur & notre victime. Oüi, Dieu veut nous ſauver, & nous ſauver tous : Mais par des voyes que nous devons étudier avec ſoin, & ſuivre avec exactitude. Dieu ne doit pas conſulter nos paſſions dans l'execution de ces deſſeins. Il ne doit conſulter que ſa ſageſſe, il ne doit ſuivre que l'ordre : Et l'ordre veut que nous imitions JESUS-CHRIST, & que nous ſuivions ſes conſeils pour nous ſanctifier & pour nous ſauver. Que ſi Dieu n'a pas prédeſtiné tous les hommes à être conformes à l'image de ſon Fils, qui eſt le modéle & l'exem-

plaire des élûs; c'eſt qu'en cela Dieu agit par les voyes les plus ſimples par rapport à ſes deſſeins, qui tendent tous à ſa gloire; c'eſt que Dieu eſt une cauſe univerſelle, & qu'il ne doit pas agir comme les cauſes particuliéres, qui ont des volontez particuliéres pour tout ce qu'elles font: c'eſt que ſa ſageſſe qui n'eſt en cela qu'abyſmes pour nous, le veut ainſi. Enfin c'eſt que cette conduite eſt plus digne de Dieu, qu'une autre qui ſeroit plus favorable aux réprouvez. Car les réprouvez ſont condamnez par un ordre auſſi digne de nos adorations, que celui par lequel les élûs ſont ſanctifiez & ſauvez; & il n'y a que l'ignorance de l'ordre & l'amour propre qui faſſe condamner une conduite que les Anges & les Saints admireront éternellement. Je réponds ailleurs *plus amplement aux difficultez qu'on fait contre la Providence divine. Mais revenons aux preuves de l'efficace des cauſes ſecondes.

*Voyez les Entretiens ſur la Metaphyſique. Le Traité de la Nature & de la Grace, & les Réponſes à M. Arnault ſur tout la Réponſe à ſa Diſſertation ſur les Miracles de l'Ancien Teſtam.

V. PREUVE.

Si les corps n'avoient point une

certaine *nature* ou *force* pour agir, & ſi Dieu faiſoit toutes choſes, il n'y auroit rien que de ſurnaturel dans les effets mêmes les plus ordinaires. La diſtinction de naturel & de ſurnaturel, qui eſt ſi-bien reçûë dans le monde, & qui eſt établie par le conſentement univerſel des Sçavans, ſeroit chimerique & extravagante.

Réponſe.

Je répons que cette diſtinction eſt extravagante dans la bouche d'Ariſtote, car la *nature* que ce Philoſophe a établie eſt une pure chimére. Je dis que cette diſtinction n'eſt point claire dans la bouche du commun des hommes, qui jugent des choſes par l'impreſſion qu'elles font ſur leurs ſens; car ils ne ſçavent point préciſément ce qu'ils veulent dire, lors qu'ils aſſurent que le feu brûle par ſa *nature*. Je dis que cette diſtinction ſe peut ſouffrir dans la bouche des Théologiens, s'ils entendent que les effets *naturels* ſont ceux, qui ſont des ſuites des loix générales, que Dieu a établies pour la production, & pour la conſervation de tou-

tes choſes, & que les effets *ſurnaturels* ſont ceux qui ne dépendent point de ces loix. Cette diſtinction eſt véritable en ce ſens. Mais la Philoſophie d'Ariſtote jointe à l'impreſſion des ſens, la rend, ce me ſemble, dangereuſe; parce que cette diſtinction peut détourner de Dieu ceux qui ont trop de reſpect pour les opinions de ce miſérable & pitoyable Philoſophe, ou qui conſultent leurs ſens au lieu de rentrer en eux-mêmes pour y conſulter la vérité. Ainſi on ne devroit point ſe ſervir de cette diſtinction ſans l'expliquer. S. Auguſtin * s'étant ſervi du terme de *fortune* s'en eſt retracté, quoi qu'il y eût peu de gens qui s'y puſſent tromper. S. Paul * parlant des viandes immolées, avertit que les idoles ne ſont rien. Si la *nature* de la Philoſophie payenne eſt une chimére, ſi cette nature n'eſt rien, il faut en avertir, car il y a bien des gens qui s'y trompent. Il y en a plus qu'on ne penſe, qui lui attribüent inconſidérément les ouvrages de Dieu qui s'occupent de cette idole, ou de cette fiction de l'eſprit humain, & qui lui rendent des honneurs qui ne

* Liv. 1. des Retract.

* 1. aux Cor. ch. 10. v. 19.

ſont dûs qu'à la divinité. Ils veulent bien que Dieu ſoit Auteur des miracles & de certains effets extraordinaires qui en un ſens ſont peu dignes de ſa grandeur & de ſa ſageſſe, & ils rapportent à la puiſſance de leur *nature* imaginaire, ces effets conſtans & reglez que les Sages ſeuls ſçavent admirer. Ils prétendent même que cette diſpoſition ſi merveilleuſe, qu'ont tous les corps vivans pour ſe conſerver & pour engendrer leur ſemblable, eſt une production de leur *nature*; car ſelon ces Philoſophes, c'eſt le Soleil & l'homme qui engendrent les hommes.

On peut encore diſtinguer l'ordre ſurnaturel du naturel en pluſieurs maniéres. Car on peut dire que le ſurnaturel a rapport aux biens futurs; qu'il eſt établi en vûe des mérites de JESUS-CHRIST; qu'il eſt le premier & le principal dans les deſſeins de Dieu, & d'autres choſes ſuffiſantes pour conſerver une diſtinction dont l'on appréhende peut-être ſans ſujet la deſtruction.

VI. PREUVE.

La principale preuve que les Phi-

losophes apportent pour l'efficace des causes secondes, se tire de la volonté de l'homme & de sa liberté. L'homme veut, il se détermine par lui-même : & vouloir, & se déterminer, c'est agir. Il est certain que c'est l'homme qui commet le peché. Dieu n'en est point l'Auteur, non plus que de la concupiscence & de l'erreur. Donc l'homme agit par son efficace propre.

Réponse.

J'ai expliqué suffisamment en plusieurs endroits de la *Recherche de la Vérité*, ce que c'est que la volonté & la liberté de l'homme, & principalement dans le premier chapitre du premier livre, & dans le premier Eclaircissement sur ce même chapitre ; il est inutile que je le répete. J'avouë que l'homme veut, & qu'il se détermine lui même ; mais c'est parce que Dieu le fait vouloir, en le portant incessamment vers le bien. Il se détermine ; mais c'est que Dieu lui donne toutes les idées & tous les sentimens qui sont les motifs par lesquels il se détermine. J'avouë aussi

que l'homme commet ſeul le peché. Mais je nie qu'il faſſe en cela quelque choſe ; car le peché, l'erreur, & même la concupiſcence, ne ſont rien. Ce ne ſont que des défauts. Je me ſuis aſſez expliqué ſur cela dans le premier Eclairciſſement.

L'homme veut, mais ſes volontez ſont impuiſſantes en elles-mêmes, elles ne produiſent rien, elles n'empêchent point que Dieu ne faſſe tout, puiſque c'eſt Dieu même qui fait en nous nos volontez, par l'impreſſion qu'il nous donne vers le bien en general, car ſans cette impreſſion nous ne pourrions rien vouloir. L'homme n'a de lui-même que l'erreur & le peché qui ne ſont rien.

Nemo habet de ſuo niſi mendacium & peccatum. Conc Araus. 2 Can. 22.

Il y a bien de la difference entre nos eſprits & les corps qui nous environnent. Notre eſprit veut, il agit, il ſe détermine ; je n'en doute nullement. Nous en ſommes convaincus par le ſentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes. Si nous n'avions point de liberté, il n'y auroit ni peines, ni récompenſes futures ; car ſans liberté il n'y a ni bonnes ni mauvaiſes actions : De ſorte que la Religion ſeroit une illuſion.

& un phantôme. Mais, que les corps ayent de la force pour agir, c'eſt ce qu'on ne voit pas clairement ; c'eſt ce qui paroît incompréhenſible ; & c'eſt auſſi ce qu'on nie, lorſqu'on nie l'efficace des cauſes ſecondes.

L'eſprit même n'agit pas autant qu'on ſe l'imagine. Je ſçai que je veux & que je veux librement ; je n'ai aucune raiſon d'en douter, qui ſoit plus forte que le ſentiment intérieur que j'ai de moi-même. Je ne le nie pas auſſi. Mais je nie que ma volonté ſoit la cauſe* véritable du mouvement de mon bras, des idées de mon eſprit, & des autres choſes qui accompagnent mes volontez ; car je ne vois aucun rapport entre des choſes ſi différentes. Je voi même tres-clairement, qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remüer le bras, & entre l'agitation des eſprits animaux, c'eſt à dire, de quelques petits corps, dont je ne ſçai ni le mouvement ni la figure ; leſquels vont choiſir certains canaux des nerfs entre un million d'autres que je ne connois pas, afin de cauſer en moi le mouvement que je ſouhaite, par une infinité de mou-

* Selon le ſens expliqué dans le chap ſur lequel je fais cet Eclairciſſement.

vemens que je ne ſouhaite point. Je nie que ma volonté produiſe en moi mes idées ; car je ne vois pas même comment elle pourroit les produire, puiſque ma volonté ne pouvant agir ou vouloir ſans connoiſſance, elle ſuppoſe mes idées & ne les fait pas. Je ne ſçai même préciſément ce que c'eſt qu'idée. Je ne ſçai ſi on les produit de rien, & ſi elles rentrent dans le néant dès qu'on ceſſe de les voir. Je parle ſelon le ſentiment de quelques perſonnes.

Je produis, dira-t-on, mes idées par la faculté que Dieu m'a donnée de penſer. Je remuë mon bras à cauſe de l'*union* que Dieu a miſe entre mon eſprit & mon corps. *Faculté*, *union*, ce ſont termes de Logique, ce ſont des mots vagues & indéterminez. Il n'y a point d'être en particulier, ni de maniére d'être qui ſoit une *faculté* ou une *union*; on doit expliquer ces termes. Si l'on dit que l'union de mon eſprit avec mon corps, conſiſte en ce que Dieu veut, que lorſque je voudrai que mon bras ſoit mû, les eſprits animaux ſe répandent dans les muſcles dont il eſt compoſé, pour le remuer en la ma-

niére que je le ſouhaite ; j'entens clairement cette explication, & je la reçois. Mais c'eſt dire juſtement ce que je ſoûtiens ; car ma volonté déterminant la volonté pratique de Dieu, il eſt évident que mon bras ſera mû, non par ma volonté qui eſt impuiſſante en elle-même, mais par celle de Dieu qui ne peut jamais manquer d'avoir ſon effet.

J'entens toûjours une force véritable & efficace.

Mais ſi l'on dit que l'union de mon eſprit avec mon corps conſiſte, en ce que Dieu m'a donné la *force* de remuer mon bras, comme il a donné auſſi à mon corps la force de me faire ſentir du plaiſir & de la douleur, afin de m'appliquer à ce corps & de m'intereſſer dans ſa conſervation ; certainement on ſuppoſe ce qui eſt en queſtion, & l'on fait un cercle. On n'a point d'idée claire de cette force que l'ame a ſur le corps, ni de celle que le corps a ſur l'ame : on ne ſçait pas trop bien ce qu'on dit, lorſqu'on l'aſſure poſitivement. On eſt entré dans ce ſentiment par préjugé ; on l'a crû ainſi étant enfant, & dès qu'on a été capable de ſentir ; mais l'eſprit, la raiſon, la réfléxion n'y ont point de

part. Cela paroît assez par les choses que j'ai dites dans *la Recherche de la Verité.*

Mais, dira-t-on, je connois par le sentiment intérieur de mon action que j'ai véritablement cette force; ainsi je ne me trompe point de le croire. Je répons, que lorsqu'on remue son bras, on a sentiment intérieur de la volonté actuelle par laquelle on le remue; & l'on ne se trompe point de croire qu'on a cette volonté. On a de plus sentiment intérieur d'un certain effort qui accompagne cette volonté, & l'on doit croire aussi qu'on fait cet effort. Enfin je veux * qu'on ait sentiment intérieur que le bras est remué dans le moment de cet effort; & cela supposé je consens aussi que l'on dise, que le mouvement du bras se fait dans l'instant qu'on sent cet

* Il me paroit évident que l'esprit ne connoît pas même par sentiment intérieur ou par *conscience* le mouvement du bras qu'il anime. Il ne connoît par conscience que son sentiment, car l'ame n'a *conscience* que de ses seules pensées. C'est par sentiment intérieur ou par conscience que l'on connoit le sentiment qu'on a du mouvement de son bras; mais ce n'est point par conscience que l'on est averti du mouvement de son bras, de la douleur qu'on y souffre, non plus que des couleurs que l'on voit sur les objets. Ou si l'on n'en veut pas convenir, je dis que le sentiment intérieur n'est point infaillible, car l'erreur se trouve presque toûjours dans ces sentimens, lorsqu'ils sont composez. Je l'ai suffisamment prouvé dans le premier Livre de la *Recherche de la Verité.*

effort, ou que l'on a une volonté *pratique* de le remuer. Mais je nie que cet effort qui n'eſt qu'une modification ou un ſentiment de l'ame, qui nous eſt donné pour nous faire comprendre notre foibleſſe, & nous donner un ſentiment obſcur & confus de notre force, ſoit par lui-même capable de donner du mouvement aux eſprits animaux, ni de les déterminer. Je nie qu'il y ait rapport entre nos penſées & les mouvemens de la matiere. Je nie que l'ame ait la moindre connoiſſance des eſprits animaux, dont elle ſe ſert pour remuer le corps qu'elle anime. Enfin quand même l'ame connoîtroit exactement les eſprits animaux, & quand elle ſeroit capable de les mouvoir, ou de déterminer leur mouvement; je nie qu'avec tout cela elle pût choiſir les tuyaux des nerfs, dont elle n'a aucune connoiſſance, afin de pouſſer en eux les eſprits & remuer ainſi le corps avec la promptitude, la juſteſſe & la force que l'on remarque dans ceux même qui connoiſſent le moins la ſtructure de leur corps.

Car, ſuppoſé même que nos volontez ſoient véritablement la force

mouvante

mouvante des corps, quoique cela paroiſſe incompréhenſible, comment peut-on concevoir que l'ame remuë ſon corps ? Le bras, par exemple, ne ſe remuë, que parce que les eſprits enflent quelques-uns des muſcles qui le compoſent. Or afin que le mouvement, que l'ame imprime aux eſprits qui ſont dans le cerveau, ſe pût communiquer à ceux qui ſont dans les nerfs, & ceux-ci aux autres qui ſont dans les muſcles du bras, il faudroit que les volontez de l'ame ſe multipliaſſent, ou changeaſſent à proportion des rencontres ou des chocs preſque infinis, qui ſe feroient dans les petits corps qui compoſent les eſprits ; car les corps ne peuvent par eux-mêmes remuer ceux qu'ils rencontrent, comme je croi l'avoir ſuffiſamment prouvé. Mais cela ne ſe peut concevoir, ſi l'on n'admet dans l'ame un nombre infini de volontez au moindre mouvement du corps, puiſqu'il eſt néceſſaire, pour le remuer, qu'il ſe faſſe un nombre infini de communications de mouvemens. Car enfin l'ame étant une cauſe particuliére, & qui ne peut ſçavoir exacte-

ment la groſſeur ni l'agitation d'un nombre infini de petits corps qui ſe choquent, lorſque les eſprits ſe répandent dans les muſcles ; elle ne pourroit ni établir une loy générale de la communication des mouvemens de ces eſprits, ni la ſuivre exactement ſi elle l'avoit établie. Ainſi il eſt évident que l'ame ne pourroit remuer ſon bras, quand même elle auroit le pouvoir de déterminer le mouvement des eſprits animaux qui ſont dans le cerveau. Ces choſes ſont trop claires pour s'y arrêter davantage.

Il en eſt de même de la faculté que nous avons de penſer. Nous connoiſſons par ſentiment intérieur, que nous voulons penſer à quelque choſe, que nous faiſons effort pour cela, & que dans le moment de notre deſir & de notre effort, l'idée de cette choſe ſe préſente à notre eſprit. Mais nous ne connoiſſons point par ſentiment intérieur, que notre volonté ou notre effort produiſe notre idée. Nous ne voyons point par la raiſon que cela ſe puiſſe faire. C'eſt par préjugé que nous croyons que notre attention ou nos

désirs sont cause de nos idées ; c'est que nous éprouvons cent fois le jour qu'elles les suivent ou qu'elles les accompagnent. Comme Dieu & ses opérations n'ont rien de sensible, & que nous ne sentons point d'autre chose qui précéde la présence des idées que nos désirs; nous ne pensons point qu'il puisse y avoir d'autre cause de ces idées que nos désirs. Mais prenons-y garde. Nous ne voyons point en nous de force pour les produire, la raison ni le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, ne nous disent rien sur cela.

Je ne croi pas devoir rapporter toutes les autres preuves, dont se servent les défenseurs de l'efficace des causes secondes, parce que ces preuves me paroissent si foibles, qu'on pourroit s'imaginer que j'aurois en cela dessein de les rendre ridicules, & je me rendrois moi-même ridicule si j'y répondois sérieusement. Un Auteur, par exemple, dit fort sérieusement, en faveur de son opinion : *Les êtres créez sont de véritables causes matérielles, formelles, finales ; pourquoy ne seront-ils*

pas auſſi cauſes efficientes ou efficaces? Il me ſemble que je ne contenterois pas fort le monde, ſi pour ſatisfaire à la demande de cet Auteur, je m'arrêtois à éclaircir un équivoque ſi groſſier, & à faire voir la différence qu'il y a entre la cauſe efficace, & celle qu'il a plû aux Philoſophes d'appeller *matérielle.* Ainſi je laiſſe de ſemblables preuves pour venir à celles que l'on tire de la Sainte-Ecriture.

VII. PREUVE.

Ceux qui ſoûtiennent l'efficace des cauſes ſecondes, apportent d'ordinaire les paſſages ſuivans pour appuyer leur ſentiment : *Germinet terra herbam virentem : Producant aquæ reptile animæ viventis & volatile : Producat terra animam viventem.* Donc la terre & l'eau ont reçû par la parole de Dieu *la puiſſance* de produire des plantes & des animaux. Dieu commande enſuite aux oyſeaux & aux poiſſons de multiplier : *Creſcite & multiplicamini, & replete aquas maris, aveſque multiplicentur ſuper terram.* Donc il leur a donné la puiſſance d'engendrer leur ſemblable.

Gen. ch. 1.

Là même.

Jesus-Christ dans le quatriéme chapitre de S. Marc, dit que la semence qui tombe en bonne terre rend jusqu'au centuple, & que la terre *produit d'elle-même premierement l'herbe, ensuite l'épy, puis le bled dans l'épy.* Enfin il est aussi écrit dans le Livre de la Sagesse, que le feu avoit comme oublié en faveur du peuple de Dieu *la force* qu'il a de brûler. Il est donc certain par l'ancien & le nouveau Testament, que les causes secondes ont pour agir une force véritable,

Ultro enim terra fructificat primum herbam: deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica.

Etiam suæ virtutis oblitus est. cha. 16.

Réponses.

Je répons que dans l'Ecriture-Sainte il y a aussi plusieurs passages, qui attribuent à Dieu la prétenduë efficace des causes secondes. En voicy quelques-uns.

Ego sum Dominus faciens OMNIA, *extendens cœlos* SOLUS, *stabiliens terram, &* NULLUS *mecum.* Isaye ch. 44. 24. *Manus tuæ fecerunt me & plasmaverunt me* TOTUM *in circuitu.* Job. 10. 8. *Nescio qualiter in utero meo apparuistis. . . . . Singulorum membra* NON EGO IPSA COMPEGI, *sed enim mundi creator qui hominis*

formavit nativitatem, &c. Mach. I. 2. ch. 7. 22. & 23. *Cum ipse* Deus *det omnibus vitam, inspirationem, & omnia.* Act. Ap. 17. 25. *Producens fœnum jumentis, & herbam servituti hominum, ut educas panem de terra.* Psal. 103. & 148. Il y a une infinité de semblables passages; mais ceux-cy suffisent.

Lorsqu'un Auteur semble se contredire, & que l'équité naturelle ou une raison plus forte nous oblige à l'accorder avec lui-même; il me semble qu'on a une régle infaillible pour découvrir son véritable sentiment. Car il n'y a qu'à observer quand cet Auteur parle selon ses lumieres; & quand il parle selon l'opinion commune. Lorsqu'un homme parle comme les autres, cela ne signifie pas toûjours qu'il soit de leur sentiment. Mais lors qu'il dit positivement le contraire de ce qu'on a coûtume de dire, quoiqu'il ne le dise qu'une seule fois, on a raison de juger que c'est son sentiment; pourveu qu'on sçache qu'il parle sérieusement, & après y avoir bien pensé.

Par exemple, un Auteur parlant

des proprietez des animaux, dira en cent endroits que les bêtes sentent, que les chiens connoissent leur maître, qu'ils l'aiment & le craignent; & ne dira qu'en deux ou trois endroits que les bêtes ne sentent point, que les chiens sont incapables de connoissance, qu'ils ne craignent & n'aiment rien. Comment accordera-t-on cet Auteur avec lui-même; car il paroît se contredire? Ramassera-t-on tous les passages qui sont pour & contre, & jugera-t-on de son sentiment par le plus grand nombre? Si cela est je ne croi pas qu'il y ait d'homme à qui, par exemple, on puisse attribuer le sentiment, que les animaux n'ont point d'ame; car les Cartésiens mêmes disent à tous momens qu'un chien sent quand on le frappe, & il leur arrive tres-rarement de dire qu'il ne sent pas. Et quoique j'attaque moi-même une infinité de préjugez dans cet ouvrage, on en peut tirer plusieurs passages, par lesquels si on ne reçoit la regle que j'explique, on prouvera que je les établis tous, & même que je tiens l'opinion de l'efficace des causes secondes que je refute main-

tenant ; ou peut-être qu'on en conclura que la *Recherche de la Vérité*, eſt un Livre plein de contradictions viſibles & groſſiéres, ainſi que font quelques perſonnes, qui n'ont peut-être pas aſſez d'équité & de pénétration, pour s'établir juges des ouvrages d'autrui.

L'Ecriture-Sainte, les Péres, les plus gens de bien parlent plus ſouvent des biens ſenſibles, des richeſſes, des honneurs ſelon l'opinion commune, que ſelon les véritables idées qu'ils en ont. Jeſus-Chriſt fait dire par Abraham au mauvais riche : *Fili recepiſti* BONA *in vita tua*, vous avez reçû des *biens* pendant votre vie, c'eſt à dire, des richeſſes & des honneurs. Ce que nous appellons par préjugé du *bien* ; notre bien, c'eſt à dire, notre or & notre argent, eſt appellé dans l'Ecriture en cent endroits notre *ſoûtien* ou notre *ſubſtance*, & même notre *honnêteté*, ou ce qui nous honore. *Paupertas & honeſtas à Deo ſunt.* Ces maniéres de parler de l'Ecriture-Sainte & des perſonnes les plus vertueuſes nous feront-elles croire qu'ils ſe contrediſent eux-mêmes, ou que les

Eccl. 1. 14.

richeſſes, & les honneurs ſont véritablement des biens à notre égard, & que nous devons les aimer & les rechercher? Non, ſans doute; parce que ces maniéres de parler s'accordant avec les préjugez, elles ne ſignifient rien, & que nous voyons d'ailleurs que Jeſus-Chriſt a comparé les richeſſes aux épines, qu'il a dit qu'il y faut renoncer, qu'elles ſont trompeuſes, & que tout ce qui eſt grand & éclatant dans le monde, eſt en abomination devant Dieu. Il ne faut donc point ramaſſer les paſſages de l'Ecriture ou des Peres pour juger de leur ſentiment par le plus grand nombre de ces paſſages, ſi l'on ne veut à tous momens leur attribuer les préjugez les plus déraiſonnables.

Cela ſuppoſé, nous voyons que l'Ecriture-Sainte dit poſitivement, que c'eſt Dieu qui fait tout juſqu'à l'herbe des champs; que c'eſt lui qui pare les lys de ces ornemens, que Jeſus-Chriſt préfére à ceux qu'avoit Salomon dans toute ſa gloire. Il y a, non deux ou trois, mais une infinité de paſſages, qui attribuent à Dieu la prétenduë efficace des cauſes ſe-

Matth. ch 6. v. 28. 29. 30.

condes, & qui détruiſent la *nature* des Péripatéticiens.

D'ailleurs on eſt porté par un préjugé comme naturel à ne point penſer à Dieu, dans les effets ordinaires, & à attribuer de la force & de l'efficace aux cauſes naturelles ; il n'y a ordinairement que les miracles qui faſſent penſer à Dieu ; l'impreſſion ſenſible engage dans l'opinion des cauſes ſecondes. Les Philoſophes tiennent cette opinion ; parce que, diſent-ils, les ſens en convainquent ; c'eſt-là leur plus forte preuve. Enfin cette opinion eſt reçûë de tous ceux qui ſuivent le jugement des ſens. Or le langage s'eſt formé ſur ce préjugé ; & l'on dit auſſi communément que le feu a la force de brûler, que l'on appelle l'or & l'argent ſon bien. Donc les paſſages que l'on tire de l'Ecriture ou des Peres pour l'efficace des cauſes ſecondes ne prouvent pas plus, que ceux qu'un ambitieux ou qu'un avare choiſiroit pour juſtifier ſa conduite. Mais il n'en eſt pas de même des paſſages que l'on peut apporter pour prouver que Dieu fait tout. Car ce ſentiment étant contraire aux préjugez, ces paſſages

doivent être entendus à la rigueur ; par la même raiſon qu'on doit croire que le ſentiment d'un Cartéſien eſt que les bêtes ne ſentent point, quoiqu'il ne l'ait dit que deux ou trois fois ; & qu'il diſe au contraire à tous momens dans le diſcours familier, qu'elles ſentent, qu'elles voyent, qu'elles entendent.

Dans le premier chapitre de la Geneſe, Dieu commande à la terre de produire les plantes & les animaux ; il ordonne auſſi aux eaux de produire les poiſſons. Et par conſéquent diſent les Péripatéticiens, l'eau & la terre ont reçû une *vertu* capable de produire ces effets.

Je ne voi pas que cette concluſion ſoit certaine. Et quand même on ſeroit obligé d'expliquer ce chapitre par lui-même, & ſans avoir recours à d'autres paſſages de l'Ecriture, il n'y auroit point de néceſſité de recevoir cette conſéquence. Cette maniere d'expliquer la création eſt accommodée à notre maniére de parler de la production des choſes. Ainſi il n'eſt point néceſſaire de la prendre à la lettre. On ne s'en doit point ſervir pour appuyer les préjugez.

Comme les animaux & les plantes ſont ſur la terre, que les oyſeaux vivent dans l'air, & les poiſſons dans l'eau ; Dieu, pour nous faire comprendre que c'eſt par ſon ordre qu'ils ſont dans ces lieux, les y a produits. C'eſt de la terre qu'il a formé les animaux & les plantes ; non que la terre ſoit capable de rien engendrer, & que Dieu lui ait donné pour cela une force ou une vertu qui ſubſiſte encore préſentement ; car on demeure aſſez d'accord que la terre n'engendre point les chevaux ni les bœufs ; mais parce que c'eſt de la terre que les corps de ces animaux ont été formez ; comme il eſt dit dans le chapitre ſuivant : *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ & univerſis volatilibus cœli.* Les animaux ont été formez de la terre, *formatis de humo*, & non pas produits par la terre. Auſſi après que Moïſe a rapporté comment les animaux & les poiſſons ont été produits en vertu du commandement que Dieu avoit fait à la terre & à l'eau de les produire ; il ajoûte que *c'eſt Dieu même qui les a faits*, afin qu'on n'attribuë pas à

là terre & à l'eau leur production. CREAVIT*que Deus cete grandia ; & omnem animam viventem atque motabilem quam* PRODUXERANT AQUÆ *in ſpecies ſuas, & omne volatile ſecundùm genus ſuum.* Et plus bas, après avoir parlé de la formation des animaux, il ajoûte : *Et* FECIT DEUS *beſtias terræ juxta ſpecies ſuas, & jumenta & omne reptile terræ in genere ſuo.*

On peut remarquer en paſſant qu'où il y a dans notre Vulgate, *Germinet terra herbam . . . . producant aquæ reptile animæ viventis & volatile ſuper terram:* expreſſions qui pourroient porter à croire que la terre & les eaux ont reçu quelque puiſſance véritable de produire les animaux & les plantes ; les termes de l'original éloignent de cette penſée. Il ſignifient ſimplement que Dieu dit, que la terre ſoit couverte de plantes, que les eaux fourmillent de poiſſons, & que les oiſeaux volent dans l'air. Les verbes & les noms ont une même racine dans ces paſſages, ce qui ne ſe peut traduire dans les autres langues. C'eſt comme s'il y avoit que la terre *verdoye-*

de verdure, que les eaux *poiſſonnent de poiſſons*, que les *volatiles volent*. La Vulgatte a auſſi omis le mot *vole*: ce qui a fait croire à quelques perſonnes, que les oiſeaux avoient avoient été tirez des eaux, mais il y y dans l'Hebreu; *& volatile* VOLITET. Ce dernier mot omis fait voir que les oiſeaux n'ont point été produits par une vertu qui fût dans l'eau. Le deſſein de Moïſe n'eſt donc point ici de prouver, que les eaux euſſent reçû une veritable *puiſſance* de produire des poiſſons & des oiſeaux, mais ſeulement de marquer le lieu deſtiné à chaque choſe par l'ordre de Dieu, ſoit pour y vivre, ſoit pour y être produit; *& volatile* VOLITET *ſuper terram*. Car d'ordinaire, lorſqu'on dit que la terre produit les arbres & les plantes, on prétend ſeulement faire connoître qu'elle fournit l'eau & les ſels qui ſont neceſſaires pour faire germer les graines & les faire croître. Je ne m'arrête pas à expliquer les autres paſſages de l'Ecriture, qui pris à la lettre favoriſent les cauſes ſecondes: car on n'eſt point obligé, & il eſt même fort dangereux de

prendre à la lettre les expreſſions qui ſont appuyées ſur les jugemens ordinaires, ſelon leſquelles le langage ſe forme; le commun des hommes parlant de toutes choſes ſelon les impreſſions des ſens, & les préjugez de l'enfance, l'eſprit de Dieu s'eſt ſouvent accommodé à leur foibleſſe pour inſtruire les ſimples, auſſi-bien que les perſonnes plus éclairées. *Inclinavit Scripturas Deus uſque ad infantium & lactentium capacitatem*, dit Saint Auguſtin.

La même raiſon qui oblige à prendre à la lettre les paſſages de l'Ecriture directement oppoſez aux préjugez, nous donne encore juſte ſujet de penſer que les Peres n'ont jamais eu de deſſein formé de ſoûtenir l'*efficace* des cauſes ſecondes, ni la *nature* d'Ariſtote. Car encore qu'ils parlent ſouvent d'une maniere qui favoriſe les préjugez & les jugemens des ſens, ils s'expliquent quelquefois d'une maniere qui découvre aſſez la diſpoſition de leur eſprit & de leur cœur. Saint Auguſtin, par exemple, fait aſſez connoître qu'il croit que la volonté de Dieu eſt la *force* ou la *nature* de cha- *In Pſ. 8.*

que choſe, lorſqu'il parle ainſi. *Nous avons coûtume de dire que les prodiges ſont contre la nature; mais cela n'eſt pas vrai. Car la volonté du Créateur étant la nature de chacune des créatures, comment ce qui ſe fait par la volonté de Dieu ſeroit-il contraire à la nature? Les miracles ou les prodiges ne ſont donc point contre la nature, mais contre ce qui nous eſt connu de la nature.*

Omnia quippe portenta contra naturam dicimus eſſe, ſed non ſunt. Quomodo enim eſt contra naturam quod Dei fit voluntate: cum voluntas tanti utique conditoris conditæ rei cujuſque natura ſit?

Portentum ergo fit non contra naturam, ſed contra quam eſt nota natura. S. Aug. de Civitate Dei liv. 21. ch. 8. Voyez auſſi ce même Ouvrage, liv. 5. ch. 11. & ſa Lettre 205. à Conſentius, nomb. 17.

Il eſt vrai que ſaint Auguſtin parle en pluſieurs endroits ſelon les préjugez. Mais je ſoûtiens que cela ne prouve rien: car on ne doit expliquer à la lettre que les paſſages qui ſont contraires aux préjugez. Je viens d'en rapporter les raiſons.

Si ſaint Auguſtin dans tous ſes ouvrages n'avoit jamais rien dit contre l'efficace des cauſes ſecondes, & qu'il eût toûjours favoriſé cette opinion, on pourroit peut-être ſe ſervir de ſon autorité pour l'établir. Mais, s'il ne paroiſſoit point qu'il eût examiné ſerieuſement cette queſtion; on auroit toûjours droit de

penſer, qu'il n'auroit point eu de ſentiment fixe & arrêté ſur ce ſujet, & qu'il auroit peut-être été comme entraîné par l'impreſſion des ſens à croire ſans réflexion une choſe, qui paroît certaine juſqu'à ce qu'on l'examine avec quelque ſoin,

Il eſt certain, par exemple, que ſaint Auguſtin a toûjours parlé des bêtes comme ſi elles avoient une ame: je ne dis pas une ame corporelle, car ce ſaint Docteur ſçavoit trop bien diſtinguer l'ame d'avec le corps, pour penſer qu'il pût y avoir des ames corporelles: je dis une ame ſpirituelle; car la matiere eſt incapable de ſentiment. Cependant je croi qu'il eſt plus raiſonnable de ſe ſervir de l'autorité de S. Auguſtin pour prouver que les bêtes n'ont point d'ame, que pour prouver qu'elles en ont: car * des principes qu'il a ſoigneuſement examinez & fortement établis, il ſuit manifeſtement qu'elles n'en ont point: ainſi que le fait voir Ambroiſe Victor dans ſon 6 vol. de la *Philoſophie Chrétienne*. Mais le ſentiment que les bêtes ont une ame, ou qu'elles ſentent de la douleur lorſ-

* Quelques-uns de ces principes de S. Auguſtin ſont: Que ce qui n'a jamais peché ne peut point ſouffrir de mal: or ſelon lui-même la douleur eſt le plus grand

des maux, & les bêtes en ſouffrent.

qu'on les frappe, étant conforme aux préjugez, car il n'y a point d'enfant qui ne le croie: on a toûjours droit de penſer, que ſaint Auguſtin a parlé ſur cela ſelon l'opinion commune; qu'il n'a point examiné ſerieuſement cette queſtion; & que s'il eût commencé d'en douter & d'y faire réflexion, il n'auroit point dit une choſe qui eſt ſi contraire à ſes principes.

Que le plus noble ne peut avoir pour ſa fin le moins noble, or ſelon lui l'ame des bêtes eſt ſpirituelle & plus noble que les corps & néanmoins elles n'ont point d'autre fin que les corps

Que ce qui eſt ſpirituel eſt immortel; & l'ame des bêtes, quoique ſpirituelle, eſt ſujette à la mort. Il y a bien d'autres ſemblables principes dans les ouvrages de ſaint Auguſtin, dont on peut conclure qne les bêtes n'ont point d'ame ſpirituelle telle qu'il l'admet en elles. *Voyez S. Auguſtin ch.* 22 *&* 23. *de Anima & ejus origine.*

Ainſi quand les Peres auroient toûjours favoriſé l'efficace des cauſes ſecondes, peut-être qu'on ne ſeroit point obligé d'avoir égard à leur ſentiment, s'il ne paroiſſoit qu'ils euſſent éxaminé avec ſoin cette queſtion; & que ce qu'ils en auroient dit, n'auroit point été une ſuite du langage, lequel ſe forme & s'établit ſur les préjugez. Mais c'eſt aſſurément le contraire: Car les Peres & les perſonnes les plus ſaintes, & les plus éclairées dans la Religion,

ont ordinairement fait connoître par quelques endroits de leurs ouvrages, quelle étoit la diſpoſition de leur eſprit & de leur cœur à l'égard de la queſtion dont nous parlons.

Les plus éclairez, & même le plus grand nombre des Théologiens, voyant d'un côté que l'Ecriture Sainte étoit contraire à l'efficace des cauſes ſecondes ; & de l'autre que l'impreſſion des ſens, la voix publique, & principalement la Philoſophie d'Ariſtote, qui étoit en vénération parmi les Sçavans, l'établiſſoit ; car Ariſtote croit que Dieu ne ſe mêle point du détail de ce qui ſe paſſe ſous le *concave* du ciel de la lune ; que cette application eſt indigne de ſa grandeur, & que la *nature* qu'il ſuppoſe dans tous les corps, ſuffit pour produire tout ce qui ſe fait ici-bas. Les Théologiens, dis-je, ont trouvé ce tempérament pour accorder la Foi avec la Philoſophie des Payens, & la raiſon avec les ſens, que les cauſes ſecondes ne feroient rien, ſi Dieu ne leur prêtoit ſon *concours*. Mais parce que ce concours immédiat, par lequel

Dieu agit avec les cauſes ſecondes, renferme de grandes difficultez, quelques Philoſophes l'ont rejetté, prétendant qu'afin qu'elles agiſſent, il ſuffit que Dieu les conſerve avec la *vertu* qu'il leur a donnée en les créant. Et comme cette opinion eſt tout-à-fait conforme aux préjugez, à cauſe que l'operation de Dieu dans les cauſes ſecondes n'a rien de ſenſible, elle eſt ordinairement reçûë du commun des hommes, & de ceux qui ſe ſont plus appliquez à la Médecine & à la Phyſique des anciens, qu'à la Théologie & à la Méditation de la verité. La plûpart des hommes s'imaginent que Dieu a créé d'abord toutes choſes, & qu'il leur a donné toutes les qualitez ou facultez neceſſaires pour leur conſervation; qu'il a, par exemple, donné le premier mouvement à la matiere, & qu'enſuite il l'a laiſſé à elle-même produire par la communication de ſes mouvemens, cette varieté de formes que nous admirons. On ſuppoſe ordinairement que les corps ſe peuvent mouvoir les uns les autres, & l'on attribuë même cette opinion à Monſieur Deſcartes, contre

ce qu'il dit expreſſement dans les articles 36. & 37. de la ſeconde partie de ces *Principes de Philoſophie*. Les hommes ne pouvant s'empêcher de reconnoître que les creatures dépendent de Dieu, ils diminuënt cette dépendance autant qu'il leur eſt poſſible, ſoit par une ſecrette averſion pour Dieu, ſoit par une ſtupidité & par une inſenſibilité effroyable à l'égard de ſon operation. Mais comme ce ſentiment n'eſt ordinairement reçû que de ceux qui n'ont pas fort étudié la Religion, & qui ſuivent plûtôt leurs ſens & l'autorité d'Ariſtote, que leur raiſon & l'autorité des Livres ſaints; on n'a pas ſujet de craindre qu'il s'établiſſe trop dans l'eſprit de ceux qui ont quelque amour pour la verité & pour la Religion : car pour peu qu'on s'applique à examiner ce ſentiment, on en découvre facilement la fauſſeté. Mais l'opinion du *concours immédiat* de Dieu à chaque action des cauſes ſecondes, ſemble s'accommoder avec les paſſages de l'Ecriture, qui attribuë ſouvent un même effet à Dieu & aux créatures. Je prouverai dans le dernier éclairciſſement (nombre 43)

que Dieu ſeul peut donner à l'ame les perceptions des objets, & que nulle créature, nulle intelligence finie quelque puiſſance qu'elle ait, ne peut en ce cas être prête à agir & à exiger le concours de Dieu.

Il faut donc conſiderer qu'il y a des endroits dans l'Ecriture où il eſt dit que c'eſt Dieu ſeul qui agit : * *Ego ſum Dominus*, dit Iſaye, *faciens* OMNIA, *extendens cœlos* SOLUS, *ſtabiliens terram*, *&* NULLUS *mecum.* Une mere animée de l'eſprit de Dieu, dit à ſes enfans que ce n'eſt point elle qui les a formez : * *Neſcio qualiter in utero meo apparuiſtis, ſingulorum membra* NON EGO IPSA COMPEGI, *ſed mundi creator, &c.* Elle ne dit pas comme * Ariſtote & l'Ecole des Péripatéticiens, que c'eſt à elle & au ſoleil qu'ils doivent leur naiſſance, mais au Créateur de l'Univers. Or ce ſentiment qu'il n'y a que Dieu qui agiſſe & qui forme les enfans dans le ſein de leur mere, n'eſt point conforme aux opinions communes ou aux préjugez. Il faut donc ſelon le principe que j'ai établi auparavant, expliquer à la lettre ces paſſages. Mais au contraire, le

* *Ch.* 44. 24.

* *Liv.* 2. *des Mach.* c. 7. *v.* 22. *&* 23.

Sol & homo generant hominem.

Ariſt. Phyſ Auſc. l. 2. c. 2 Voyez ſaint Thomas ſur ce texte.

Nec qui concumbit, nec qui ſeminat eſt aliquid, ſed qui format Deus. Ipſe namque operatione quæ nunc uſque operatur, facit ut nutrices ſuos explicent ſemi-

ſentiment de l'efficace des cauſes ſecondes étant conforme à l'opinion commune & à l'impreſſion ſenſible; quand même on trouveroit des paſſages qui diroient expreſſément que les cauſes ſecondes agiſſent ſeules, ils n'auroient aucune force étant comparez à ceux-cy. Le concours ne ſuffit donc pas pour accorder les différens paſſages de l'Ecriture-Sainte; il faut mettre toute la force, la puiſſance, l'efficace du côté de Dieu.

na & à quibuſdam latentibus atque inviſibilibus involucris informas viſibiles hujus quod aſpicimus decoris evolvant. Aug. de Civ. Dei, liv. 22. ch. 24. n. 2.

Mais quand même le *concours* immédiat de Dieu avec les cauſes ſecondes, ſeroit propre pour accorder les différens paſſages de l'Ecriture Sainte, je ne ſçai ſi avec tout cela, il faudroit le recevoir. Car les Livres Saints n'ont pas été faits uniquement pour les Théologiens de ce temps-cy, mais auſſi pour le Peuple Juif. De ſorte que ſi les Juifs n'étoient point autrefois aſſez éclairez ou aſſez ſubtils pour s'imaginer un *concours*, tel qu'on l'admet dans la Theologie Scholaſtique, & pour demeurer d'accord d'une choſe que les plus habiles Théologiens ont bien de la peine à expliquer; il s'enſuit, ce me ſemble, que l'Ecriture-

Sainte qui attribuë à Dieu, & même à Dieu seul, la production & la conservation de toutes choses, les auroit jettez dans l'erreur ; & que les Auteurs des Livres Saints auroient parlé aux hommes un langage non seulement inconnu, mais trompeur. Car en leur disant que Dieu fait tout, ils auroient seulement prétendu dire que Dieu donne son concours pour toutes choses, & apparemment les Juifs ne pensoient pas seulement à ce concours ; ceux d'entre les Juifs qui ne sont point trop Philosophes, croyant que c'est Dieu qui fait tout, & non pas que Dieu concourt à tout.

Mais, afin de faire porter un jugement plus assuré sur le concours, il seroit à propos d'expliquer avec soin les différens Systémes que les Scholastiques en ont fait. Car outre les obscuritez impénétrables, qui sont communes à toutes les opinions qu'on ne peut expliquer & soûtenir que par des termes vagues & indéterminez ; il y a sur cette matiére une si grande varieté de sentimens, que l'on n'auroit pas de peine à en découvrir la cause. Mais je ne veux pas

m'engager dans une diſcuſſion qui ſeroit trop ennuyeuſe & pour moi & pour la plûpart de ceux qui liront cecy. J'aime mieux au contraire tâcher de faire voir, que mes ſentimens ſe peuvent accorder en quelque choſe avec ceux du plus grand nombre des Théologiens Scholaſtiques, quoique je ne doive pas diſſimuler que leur langage me paroît fort équivoque & fort confus. Je m'explique.

Je crois, comme j'ai déja dit ailleurs, que les corps, par exemple, n'ont point la force de ſe remuer eux-mêmes, & qu'ainſi leur *force mouvante* n'eſt que l'action de Dieu; ou pour ne me point ſervir d'un terme qui ne ſignifie rien de diſtinct, leur force mouvante n'eſt que la volonté de Dieu, toûjours neceſſairement efficace, laquelle les conſerve ſucceſſivement en différens endroits. Car je ne croi pas que Dieu crée de certains êtres, pour en faire la force mouvante des corps; non ſeulement parce que je n'ai point d'idée de ce genre d'être, & que je ne voi pas qu'ils pûſſent remuer les corps; mais encore parce que ces

êtres auroient eux-mêmes besoin de quelques autres qui les remuassent, & ainsi à l'infini. Car il n'y a que Dieu qui soit veritablement immobile, & moteur tout ensemble.

Cela étant, lors qu'un corps en choque & en meut un autre, je puis dire qu'il agit par le *concours* de Dieu, & que ce concours n'est pas distingué de son action propre. Car un corps ne meut celui qu'il rencontre que par son action ou sa force mouvante, qui n'est au fond que la volonté de Dieu, laquelle conserve ce corps successivement en plusieurs endroits; le transport d'un corps n'étant point son action ou sa force mouvante, mais l'effet de sa force mouvante. Presque tous les Théologiens disent aussi, que l'action des causes secondes n'est point différente de l'action par laquelle Dieu concourt avec elles. Car quoiqu'ils l'entendent diversement, ils prétendent que Dieu agit dans les créatures par la même action que les créatures. Et ils sont, ce me semble, obligez de parler ainsi; car si les créatures agissoient par une action que Dieu ne fist point en elles, leur

action comme action efficace, ſeroit, ce ſemble, indépendante ; or ils croyent, comme ils le doivent, que les créatures dépendent immédiatement de Dieu, non ſeulement quant à leur être, mais auſſi quant à leur opération.

De même à l'égard des cauſes libres, je croi que Dieu donne ſans ceſſe à l'eſprit une impreſſion vers le bien en general, & qu'il détermine même cette impreſſion vers les biens particuliers par des idées ou des ſentimens qu'il met en nous, ainſi que je l'ai expliqué dans le premier Eclairciſſement ; & c'eſt ce que croyent auſſi les Théologiens, qui aſſurent que Dieu meut & prévient nos volontez. Ainſi la force qui met nos eſprits en mouvement, c'eſt la volonté de Dieu qui nous anime & qui nous porte vers le bien ; car Dieu ne crée point des êtres pour en faire les forces mouvantes des eſprits, par les mêmes raiſons qu'il ne crée point d'êtres pour en faire la force mouvante des corps. Les volontez de Dieu étant efficaces par elles mêmes, il ſuffit qu'il veüille, pour faire, & il eſt inutile de multiplier les

êtres ſans néceſſité. D'ailleurs tout ce qu'il y a de réel dans les déterminations naturelles de nos mouvemens, vient auſſi uniquement de l'action de Dieu en nous ; car je ne parle pas icy de notre conſentement à ces déterminations. Cela eſt clair par le premier Eclairciſſement. Or nous n'agiſſons & nous ne produiſons rien que par nos volontez, je veux dire, par l'impreſſion de la volonté de Dieu qui eſt notre force mouvante. Car nos volontez ne ſont efficaces, qu'entant qu'elles ſont de Dieu ; de même que les corps mûs ne pouſſent les autres, qu'entant qu'ils ont une force mouvante qui les tranſporte. Donc nous n'agiſſons que par le concours de Dieu ; & notre action conſidérée comme efficace & capable de produire quelque effet, n'eſt point différente de celle de Dieu ; c'eſt comme le diſent la plûpart des Théologiens, toute la même action : *Eadem numero actio.*

Voyez Suarez, *lib. 1. de Concurſu Dei cum voluntate cap. 4.*

Or tous les changemens qui arrivent dans le monde, n'ont point d'autre cauſe naturelle, que les mouvemens des corps & les volontez des eſprits. Car ſelon les loix générales

de la communication des mouvemens, les corps inviſibles qui environnent les viſibles, produiſent par leurs mouvemens divers toutes les variétez, dont la cauſe ne paroît point à nos yeux: Et ſelon les loix de l'union de l'ame & du corps, lorſque les corps qui nous environnent agiſſent ſur le nôtre, ils produiſent dans notre ame une infinité de ſentimens, d'idées & de paſſions. De même notre eſprit, en conſéquence des mêmes loix, excite en lui-même par ſes volontez une infinité de perceptions différentes; car ce ſont nos volontez qui appliquent & qui modifient notre eſprit comme cauſes naturelles, dont l'efficace neanmoins vient des loix que Dieu a établies. Et lorſque notre eſprit agit dans notre corps, il y produit pluſieurs changemens, toûjours en vertu des loix de ſon union avec lui; & par le moyen de notre corps; il produit encore, dans ceux qui nous environnent, un tres-grand nombre de changemens en vertu des loix de la communication des mouvemens. De ſorte que tous les effets naturels n'ont point d'autre cauſe naturelle

ou occaſionnelle, que les mouvemens des corps & les volontez des eſprits. C'eſt une choſe dont on conviendra facilement, pour peu que l'on s'y applique. Car je ſuppoſe que l'on ne ſoit point prévenu par ceux qui parlent ſans ſçavoir ce qu'ils diſent, qui imaginent à tous momens des êtres dont ils n'ont point d'idées claires, & qui prétendent expliquer des choſes qu'ils n'entendent point, par des choſes qui ſont abſolument incomprehenſibles. Ainſi ayant fait voir que Dieu exécute par ſon concours ou plûtôt par ſa volonté efficace, tout ce que les mouvemens des corps & les volontez des eſprits ſont comme cauſes naturelles ou occaſionnelles; il n'y a rien que Dieu ne faſſe par la même action que celle de ſa créature; non que les créatures ayent par elles-mêmes aucune action efficace; mais parce que la puiſſance de Dieu leur eſt en quelque ſorte communiquée par les loix naturelles que Dieu a établies en leur faveur.

Voilà tout ce que je puis faire pour accorder ce que je penſe avec le ſentiment des Théologiens, qui

ſoûtiennent la néceſſité du concours immédiat, & que Dieu fait tout en toutes choſes par la même action que celle des créatures. Car pour les autres Théologiens, je croi que leurs opinions ſont inſoûtenables en toutes manieres, & principalement celle de * Durand, & celle de quelques Anciens que réfute S. * Auguſt. qui nioient abſolument la néceſſité du concours, & qui vouloient que les cauſes ſecondes fiſſent toutes choſes par une puiſſance que Dieu leur eût donnée en les créant, ſans qu'il s'en mêlât davantage. Car encore que cette opinion ſoit moins embarraſſée que celle des autres Théologiens, elle me paroît ſi oppoſée à l'Ecriture, & ſi conforme aux préjugez pour ne rien dire davantage, que je ne croi pas qu'elle ſe puiſſe ſoûtenir.

* Voyez Durand, *in 2. Diſt. 1. Queſt. 5. & Diſt. 37.*

* *De Geneſi ad litt. lib. 5. ch. 20.*

J'avouë que les Scholaſtiques qui diſent que le concours immédiat de Dieu eſt la même action que celle des créatures, ne l'entendent pas tout à fait comme je l'explique; & qu'excepté peut-être Biel & le Cardinal d'Ailly, tous ceux que j'ai lûs, penſent que l'efficace qui produit les effets, vient de la cauſe ſe-

In 4. Sent. Diſt 1. queſt. 1. De Aliaco, ibid.

conde auſſi-bien que de la premiere. Mais comme je tâche d'obſerver cette Loy, de ne dire que ce que je conçois clairement, & de prendre toûjours le parti qui s'accommode le mieux avec la Religion ; je croi qu'on ne trouvera pas mauvais que je quitte un ſentiment qui paroît à bien des gens d'autant plus incompréhenſible qu'on fait plus d'effort pour le comprendre ; & que j'en établiſſe un autre qui s'accorde parfaitement non ſeulement avec la raiſon, mais encore avec la ſainteté de la Religion & de la Morale Chrétienne. C'eſt une vérité que j'ai déja prouvée dans le Chapitre ſur lequel je fais cette remarque ; mais il eſt à propos que j'en diſe encore quelque choſe pour juſtifier pleinement tout ce que j'ai dit ſur la queſtion préſente.

La raiſon & la Religion nous convainquent que Dieu veut être aimé & reſpecté de ſes créatures ; aimé comme bien, craint & reſpecté comme puiſſance ; c'eſt une verité dont on ne peut douter ſans impieté & ſans folie. Pour aimer Dieu comme il le veut & comme il mérite

d'être aimé, il faut selon le premier Commandement de la Loy & de l'Evangile, & même selon la raison, comme je l'ai fait voir ailleurs, l'aimer de toutes ses forces ou selon toute la capacité que l'on a d'aimer. Il ne suffit pas de le préférer à toutes choses; il faut encore l'aimer en toutes choses. Autrement notre amour n'est point aussi parfait qu'il le doit être; & nous ne rendons pas à Dieu tout l'amour qu'il imprime en nous, & qu'il n'imprime en nous que pour lui, puisqu'il n'agit que pour lui. Pour rendre aussi à Dieu tout le respect qui lui est dû, il ne suffit pas de l'adorer comme la souveraine puissance, & de le craindre plus que ses créatures; il faut encore le craindre & l'adorer dans toutes ses créatures; il faut que tous nos respects tendent vers lui; car l'honneur & la gloire ne sont dûs qu'à lui. C'est ce que Dieu nous a commandé par ces paroles: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, & ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua.* Et par celles-ci: *Dominum Deum tuum timebis, & illi soli servies.* Ainsi la Philosophie qui nous apprend que

L. 4. ch. 1.

Deut. ch. 6.

l'efficace des causes secondes est une fiction de l'esprit; que la *nature* d'Aristote & de quelques autres Philosophes, est une chimére; qu'il n'y a que Dieu d'assez fort & d'assez puissant non seulement pour agir dans notre ame, mais encore pour donner le moindre mouvement à la matiere; cette Philosophie, dis-je, s'accommode parfaitement avec la Religion, dont la fin est de nous unir à Dieu de la maniére la plus étroite.

Nous n'aimons ordinairement que les choses qui sont capables de nous faire quelque bien; cette Philosophie n'autorise donc que l'amour de Dieu, & condamne absolument l'amour de toute autre chose: Nous ne devons craindre que ce qui est capable de nous faire quelque mal; cette Philosophie n'approuve donc que la crainte de Dieu & condamne absolument toutes les autres. Ainsi elle justifie tous les mouvemens de l'ame qui sont justes & raisonnables, & condamne tous ceux qui sont contraires à la raison & à la Religion. Car on ne justifiera jamais par cette Philosophie l'amour

des richeſſes, la paſſion pour la grandeur, l'emportement de la débauche, puiſque l'amour des corps paroît extravagant & ridicule ſelon les principes que cette Philoſophie établit.

C'eſt une vérité inconteſtable, c'eſt un ſentiment naturel, c'eſt même une notion commune que l'on doit aimer la cauſe de ſon plaiſir, & qu'on la doit aimer à proportion de la félicité dont elle nous fait joüir, ou dont elle peut nous faire joüir. Non ſeulement il eſt juſte, il eſt même comme néceſſaire que la cauſe de notre bonheur ſoit l'objet de notre amour. Ainſi ſuivant cette Philoſophie, nous ne devons aimer que Dieu; car elle nous apprend qu'il n'y a que lui qui ſoit cauſe de notre bonheur. Selon cette Philoſophie,

In præteritis generationibus dimiſit omnes gentes ingredi vias ſuas. Et quidem non ſine teſtimonio ſemetipſum reliquit benefaciens de cœlo, dans pluvias & tempora fructifera, implens cibo & lætitiâ corda noſtra, chap. 14. v. 15 & 16 des Actes des Apôtres.

Ergo nihil agis, ingratiſſime mortalium qui te negas Deo debere, ſed naturæ: quia nec natura ſine Deo eſt, nec Deus ſine natura, ſed idem eſt utrumque, nec diſtat. Officium ſi quod à Seneca acceptiſſes, Annæo te diceres debere, vel Lucio: non creditorem mutares, ſed nomen. Seneque lib. 4. des Bienfaits ch. 8.

les corps qui nous environnent n'agiſſent point ſur celui que nous animons; à plus forte raiſon n'agiſſent-ils point ſur notre eſprit. Ce n'eſt point le ſoleil qui nous éclaire & qui nous donne le mouvement & la vie. Ce n'eſt point lui qui couvre la terre de fruits & de fleurs & qui nous fournit notre nourriture. Cette Philoſophie nous enſeigne, comme l'Ecriture, que c'eſt *Dieu ſeul qui donne les pluyes & qui régle les ſaiſons, qui donne à nos corps leur nourriture, & qui remplit nos cœurs de joïe, qu'il n'y a que lui qui ſoit capable de nous faire du bien, & qu'il n'a jamais ceſſé de rendre par là témoignage de ce qu'il eſt; quoique dans les ſiécles paſſez il ait laiſſé marcher toutes les nations dans leurs voïes.* Suivant le langage de cette Philoſophie, il ne faut point dire que c'eſt la *nature* qui nous comble de biens: Il ne faut point dire que c'eſt Dieu & la nature. Il faut dire que c'eſt Dieu ſeul, & parler ainſi ſans équivoque, pour ne pas tromper les ſimples. Car on doit reconnoître diſtinctement l'unique cauſe de ſon bonheur, ſi l'on en veut faire l'unique objet de ſon amour.

C'eſt encore une vérité inconteſtable qu'on doit craindre les choſes qui ſont capables de nous faire du mal, & qu'on doit les craindre à proportion du mal qu'elles peuvent nous faire. Mais cette Philoſophie nous apprend qu'il n'y a que Dieu qui puiſſe nous faire du mal; que c'eſt lui, comme dit Iſaye, *qui crée les ténébres auſſi-bien qui la lumiére; qui fait le mal comme le bien*, & même qu'il n'arrive point de mal qu'il ne faſſe, comme dit un autre Prophete. Ainſi on ne doit craindre que lui. Il ne faut craindre ni la peſte, ni la guerre, ni la famine, ni nos ennemis, ni les démons même; c'eſt Dieu ſeul qu'il faut craindre. On doit fuïr une épée dont on nous veut percer, on doit éviter le feu, on doit éviter une maiſon qui eſt prête à nous écraſer; mais on ne doit point craindre ces choſes. On peut *fuïr* les corps qui ſont *cauſes occaſionnelles* ou naturelles du mal; mais on ne doit *craindre* que Dieu, comme *cauſe véritable* de tous les malheurs des méchans; & l'on ne doit haïr que le peché, qui oblige la cauſe de tous les biens à devenir la cauſe de tous

Ego Dominus, & non eſt alter, formans lucem & creans tenebras, faciens pacem & creans malum: Ego Dominus faciens omnia hæc. Iſ. ch. 45. 7. Amos c. 3. 6.

nos maux. En un mot, *tous les mouvemens de l'eſprit ne doivent ſe rapporter qu'à Dieu, car il n'y a que Dieu au deſſus de l'eſprit; & les mouvemens de notre corps peuvent ſe rapporter à ceux qui nous environnent.* Voilà ce que nous apprend la Philoſophie, qui ne reçoit point l'efficace des cauſes ſecondes.

Mais l'efficace des cauſes ſecondes étant ſuppoſée, il me ſemble qu'on a quelque ſujet de craindre & d'aimer les corps; & que pour régler ſon amour ſelon ſa raiſon, il ſuffit de préferer Dieu à toutes choſes, la cauſe premiére & univerſelle aux cauſes ſecondes & particuliéres. Il ne paroît point néceſſaire d'aimer Dieu de toutes ſes forces: *Ex tota mente, ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus*, comme il eſt dit dans l'Ecriture.

Cependant, lorſqu'on ſe contente de préférer Dieu à toutes choſes, & de l'adorer par un culte & par un amour de préférence, ſans faire continuellement effort pour l'honorer & l'aimer en toutes choſes; il arrive ſouvent qu'on ſe trompe, que la charité ſe perd & ſe diſſipe, & que

l'on s'occupe d'avantage des biens ſenſibles que du ſouverain bien. Car ſi l'on demandoit aux plus grands pécheurs, & peut-être même aux Idolâtres, s'ils ne préférent pas la cauſe univerſelle aux particuliéres, ils ne craindroient peut-être point de nous répondre au milieu de leurs débauches & de leur égarement, qu'ils ne manquent pas à un devoir ſi eſſentiel, & qu'ils ſçavent bien ce qu'ils doivent à Dieu. J'avouë qu'ils ſe trompent, mais l'efficace des cauſes ſecondes étant nulle, ils n'ont nul prétexte vrai-ſemblable pour juſtifier leur conduite; & cette efficace étant ſuppoſée, voicy ce qu'ils peuvent dire en eux-mêmes, lorſque leurs paſſions les aveuglent, & qu'ils écoutent les rapports de leurs ſens.

Je ſuis fait pour être heureux; je ne puis pas m'empêcher de le vouloir être. Je dois donc m'occuper l'eſprit de tout ce qui peut me donner ce que je ſouhaite invinciblement, & mon cœur doit s'y attacher. Pourquoi donc n'aimerai-je pas les objets ſenſibles, s'ils ſont les véritables cauſes du bonheur que je trouve dans leur joüiſſance? Je re-

connois l'être ſouverain comme ſeul digne du ſouverain culte ; je le préfére à tout. Mais, ne voyant pas qu'il ſouhaite rien de moi, je joüis des biens qu'il me donne par le moyen des cauſes ſecondes auſquelles il m'a ſoûmis ; & je ne m'occupe point de lui inutilement. Comme il ne me fait aucun bien immédiatement & par lui-même, ou pour le moins ſans que les créatures y ayent part, c'eſt une marque qu'il ne veut pas que mon eſprit & mon cœur s'appliquent immédiatement à lui-même ; ou pour le moins c'eſt qu'il veut que ſes créatures partagent avec lui les ſentimens de mon eſprit & de mon cœur. Puiſqu'il a fait part au ſoleil de ſa puiſſance & de ſa gloire, qu'il l'a environné d'éclat & de majeſté, qu'il l'a établi le ſouverain de tous ſes ouvrages, & que c'eſt par l'influence de ce grand aſtre que nous recevons tous les biens néceſſaires à la vie ; pourquoi n'employerons-nous pas une partie de cette vie à nous réjoüir à ſa lumiere, & à lui témoigner le ſentiment que nous avons de ſa grandeur & de ſes bienfaits ? Ne ſeroit-ce pas la derniere

des ingratitudes de recevoir de cette excellente créature l'abondance de toutes choſes, & de n'avoir pour elle aucun ſentiment de reconnoiſſance? Et ne ſeroit-ce pas un aveuglement & une ſtupidité effroyable de n'avoir aucun mouvement de reſpect & de crainte pour celui dont l'abſence nous glace & nous tuë; & qui en s'approchant de nous, peut nous brûler & nous détruire? Je le redis encore, il faut préférer Dieu à toutes choſes, l'eſtimer infiniment plus que ſes créatures; mais il faut auſſi craindre & aimer ſes créatures. C'eſt par-là qu'on honore légitimement celui qui les a faites; c'eſt par-là qu'on mérite ſes bonnes graces c'eſt par-là qu'on oblige Dieu à de nouveaux bienfaits. Il eſt viſible qu'il approuve l'honneur qu'on rend à ſes créatures, puiſqu'il leur a communiqué ſa puiſſance, & que toute puiſſance mérite de l'honneur. Mais comme l'honneur doit être proportionné à la puiſſance, & que la puiſſance du ſoleil & des autres objets ſenſibles eſt telle que nous en recevons toutes ſortes de biens, il eſt juſte que nous les honorions de toutes

nos forces, & que nous leur consacrions aprés Dieu, tout ce que nous sommes.

C'eſt ainſi qu'on raiſonne naturellement, lorſqu'on ſuit le préjugé de l'efficace des cauſes ſecondes. Et c'eſt apparemment de cette maniére qu'ont raiſonné les premiers Auteurs de l'Idolatrie. Voicy ce qu'en penſe celui qui eſt eſtimé le plus ſçavant d'entre les Juifs. Il* commence ainſi un Traité qu'il a fait de l'Idolatrie. *Au tems d'Enos les hommes tomberent dans d'étranges égaremens, & les Sages de ce ſiécle perdirent tout à fait le ſens & la raiſon. Enos lui-même fut du nombre de ces perſonnes abuſées.* Voicy leurs erreurs: *Puiſque Dieu*, diſoient-ils, *a créé les Aſtres & leurs cieux pour regir le monde, qu'il les a mis dans un lieu élevé, qu'il les a environnez d'éclat & de gloire, & qu'il s'en ſert pour exécuter ſes ordres; il eſt juſte que nous les honorions & leur rendions nos reſpects & nos hommages. C'eſt la volonté de nôtre Dieu, que nous rendions honneur à ceux qu'il a élevez & comblez de gloire; de même qu'un Prince veut que l'on honore ſes Miniſtres en ſa*

* R. Moſes Maimonides

preſence, parce que l'honneur qu'on leur rend, rejaillit ſur lui. Après que cette penſée leur fut venuë en l'eſprit, ils commencerent à édifier des Temples à l'honneur des Aſtres, à leur ſacrifier, à faire des diſcours à leur loüange & même à ſe proſterner devant eux, s'imaginant par-là ſe rendre favorable celui qui les a créez. Voilà l'origine de l'Idolatrie.

Il eſt ſi naturel & ſi juſte d'avoir des ſentimens de reconnoiſſance, à proportion des biens que l'on reçoit, que preſque* tous les peuples ont adoré le ſoleil, parce qu'ils jugeoient tous qu'il étoit cauſe des biens dont ils joüiſſoient. Et ſi les Egyptiens ont adoré non ſeulement le ſoleil, la lune & le fleuve du Nil, dont le débordement cauſe la fertilité de leur païs, mais encore juſqu'aux plus vils des animaux; c'eſt au rapport de* Ciceron, à cauſe de quelque utilité qu'ils en recevoient. Ainſi comme on ne peut pas, & comme on ne doit pas même bannir de l'eſprit des hommes l'inclination qu'ils ont naturellement pour les véritables cauſes de leur bonheur, il eſt évident qu'il y a du

* Voyez Voſſius *de Idololatria*, lib. 2.

* *Ipſi qui irridentur Aegyptii, nullam belluam niſi ob aliquam utilitatem, quam ex ea caperent, conſeravere*, c. liv. 1. *De Natura Deorum.* Voyez Sextus Empiricus l. 3. ch. 2.

moins quelque danger de ſoûtenir l'efficace des cauſes ſecondes, quoiqu'on y joigne la néceſſité du *concours immédiat*, qui a je ne ſçai quoi d'incompréhenſible, & qui vient comme après coup pour juſtifier nos préjugez & la Philoſophie d'Ariſtote.

Mais il n'y a aucun danger de ne dire que ce qu'on voit, & de n'attribuer qu'à Dieu la puiſſance & l'efficace, puiſqu'on ne voit que ſes volontez qui ayent une liaiſon abſolument néceſſaire & indiſpenſable avec les effets naturels. J'avoüe que préſentement les hommes ſont aſſez éclairez pour ne pas tomber dans les erreurs groſſiéres des Payens & des Idolatres; mais je ne crains point de dire que ſouvent notre eſprit eſt tourné, ou plûtôt que notre cœur eſt ſouvent diſpoſé comme celui des Payens, & qu'il y aura toûjours dans le monde quelque eſpéce d'idolatrie, juſqu'au jour auquel JESUS-CHRIST *remettra ſon Royaume à Dieu ſon Pere, après avoir détruit tout empire, toute domination & toute puiſſance, afin que Dieu ſoit tout en tous.* 1. Cor. 15: 24. Car n'eſt-ce pas une eſpéce d'idola-

trie que de faire un Dieu de son ventre, ainsi que parle S.* Paul ? N'est-ce pas être idolâtre du Dieu des richesses que de travailler sans cesse pour acquerir du bien ? Est-ce rendre à Dieu le culte qui lui est dû ; est-ce l'adorer en esprit & en verité, que d'avoir le cœur tout plein de quelque beauté sensible, & l'esprit ébloüi par l'éclat de quelque grandeur imaginaire ?

* *Quorum Deus venter est.* Phil. 13. 9. *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus.* Eph. 5. 5. *In spiritu & veritate oportet adorare.* Joan. 4. 24.

Les hommes pensant recevoir des corps qui les environnent les plaisirs dont ils joüissent dans leur usage ils s'y unissent par toutes les puissances de leur ame ; ainsi le principe de leur désordre vient de la conviction sensible qu'ils ont de l'efficace des causes secondes. Il n'y a que la raison qui leur dise que c'est Dieu seul qui agit en eux. Mais outre que cette raison parle si bas qu'ils ne l'entendent presque point, & que les sens qui lui contredisent crient si haut que leur bruit les étourdit ; on les confirme encore dans leur préjugé par des maniéres & par des preuves d'autant plus dangereuses, qu'elles portent extérieurement des marques sensibles de la vérité.

Les Philoſophes & principalement les Philoſophes chrétiens devroient combattre ſans ceſſe les jugemens des ſens ou les préjugez, & particuliérement des préjugez auſſi dangereux que celui de l'efficace des cauſes ſecondes; & cependant je ne ſçai par quel principe, des perſonnes que j'honore extrêmement & avec raiſon, tâchent de confirmer ce préjugé, & même de faire paſſer pour ſuperſtitieuſe & extravagante une doctrine auſſi ſainte, auſſi pure & auſſi ſolide qu'eſt celle qui ſoûtient qu'il n'y a que Dieu qui ſoit cauſe veritable. Ils ne veulent pas qu'on aime & qu'on craigne Dieu en toutes choſes, mais qu'on aime, diſent-ils, & qu'on craigne toutes choſes par rapport à Dieu. On doit, diſent-ils, aimer les créatures, puiſqu'elles ſont bonnes; on doit aimer & reſpecter ſon pere, rendre honneur à ſon Prince & à ſon Supérieur, puiſque Dieu le commande. Je ne le nie pas; mais je nie qu'il faille aimer les créatures comme nos biens, quoiqu'elles ſoient bonnes ou parfaites en elles-mêmes. Je nie qu'on puiſſe rendre du ſervice & du reſpect à des hommes com-

me à ſes maîtres. Ou pour m'expliquer plus clairement, je dis qu'il ne faut point ſervir ſon maître, obéïr à ſon pere & à ſon Prince dans d'autre deſſein que de ſervir Dieu & de lui obéïr. Voicy ce que dit S.* Paul, qui s'étoit fait * *tout à tous & qui étoit complaiſant en toutes choſes* pour le ſalut de ceux à qui il prêchoit. *Servi, obedite Dominis carnalibus cum timore & tremore in ſimplicitate cordis veſtri* SICUT CHRISTO; *non ad oculum ſervientes quaſi hominibus placentes, ſed ut ſervi Chriſti facientes voluntatem Dei ex animo, cum bona voluntate ſervientes* SICUT DOMINO ET NON HOMINIBUS. * Et dans une autre Epître: * *Non ad oculum ſervientes quaſi hominibus placentes, ſed in ſimplicitate cordis Deum timentes. Quodcumque facitis ex animo operamini* SICUT DOMINO ET NON HOMINIBUS. Il faut donc obéïr à ſon pere, ſervir ſon Prince, rendre honneur à ſes Supérieurs, COMME A DIEU, ET NON A DES HOMMES: *Sicut Domino & non hominibus.* Cela eſt clair & ne peut jamais avoir de mauvaiſes ſuites. Les Supérieurs en ſeront toûjours plus honorez &

* 1. ad Cor. 9: 22. 10: 33.

* aux Eph. ch 6: 6.

* aux Col. ch. 3: 22.

Noi ſi hominem patrem vocamus, honorem ætati deferimus, nõ Autorem vitæ noſtræ oſtendimus. Tertul. in c. 23. Matth.

mieux ſervis. Mais je croi pouvoir dire qu'un Maître qui voudroit être honoré & ſervi, comme ayant en lui-même une autre puiſſance que celle de Dieu, ſeroit un Démon ; & que ceux qui le ſerviroient dans cet eſprit, ſeroient des idolâtres ; car je ne puis m'empêcher de croire que l'honneur & l'amour qui ne ſe rapportent point à Dieu, ſont des eſpeces d'idolatrie. SOLI DEO HONOR ET GLORIA.

AVER-

AVERTISSEMENT.

QUOIQUE *le Diſcours qui ſuit, ſe trouve en partie dans les* Mémoires *de l'Académie Royale des Sciences, on a crû le devoir joindre à cet Ouvrage; non ſeulement parce qu'il peut ſervir d'éclairciſſement à ce que j'y dis de la lumiere & des couleurs, mais encore parce qu'on en a imprimé à Londres quelque choſe, il y a environ dix ans, à la fin de la derniere Traduction Angloiſe de la* Recherche de la Vérité. *J'apprehende que cette Traduction ne repréſente pas mon ſentiment avec aſſez d'exactitude, non par la faute de M.*

Taylor qui en eſt l'Auteur, mais par le défaut du manuſcrit qui lui eſt tombé entre les mains. Il ſeroit à ſouhaiter que Meſſieurs les Traducteurs vouluſſent bien s'enquerir des Auteurs, quelles ſont les Editions les plus exactes des Ouvrages qu'ils ont deſſein de traduire; leur travail ſeroit plus utile au public. C'eſt en partie pour cela que j'ai mis une liſte des meilleures Editions de mes Livres aprés la Préface de cet Ouvrage, parce que j'ay appris qu'on les a traduits ſur des Exemplaires aſſez imparfaits.

XVI. E'CLAIRCISSEMENT.

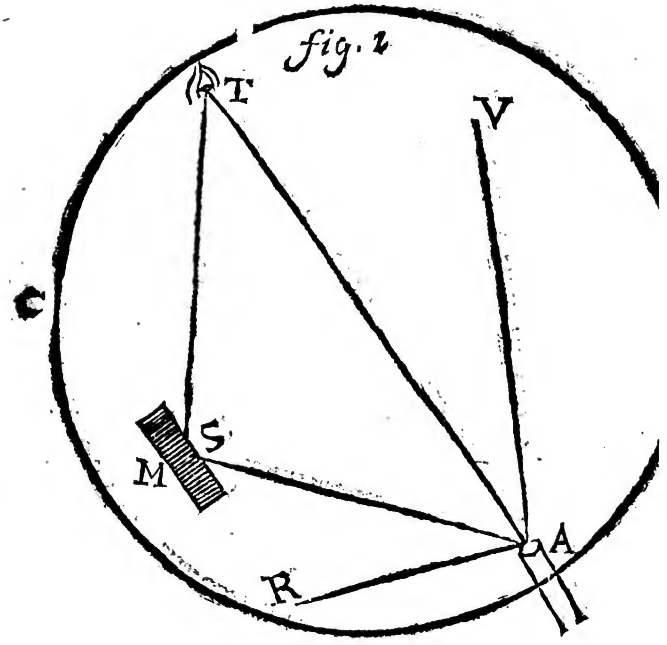
Sur la Lumiere & les Couleurs, ſur la génération du Feu & ſur pluſieurs autres effets de la matiére ſubtile.

I. POur expliquer le ſentiment que j'ai ſur les cauſes naturelles de la Lumiére & des Couleurs, concevons un grand ballon comprimé au dehors par une force comme infinie ; & rempli d'une matiére fluide, dont le mouvement ſoit ſi rapide, que non ſeulement elle tourne toute avec beaucoup de viteſſe autour d'un centre commun ; mais encore que chaque partie, pour remplir tout ſon mouvement, c'eſt à dire pour ſe mouvoir autant qu'elle en a de force, ſoit encore obligée de tourner ſur le centre d'une infinité de petits tourbillons, & de couler entr'eux, & tout cela avec une rapidité extraordinaire. Concevons en un mot la matiere contenuë dans ce ballon, telle à peu près que M. Deſcartes a décrit celle de notre tourbillon; excepté que les petites boules

de ſon ſecond élement, qu'il ſuppoſe dures ne ſont elles-mêmes que de petits tourbillons, ou du moins qu'elles n'ayent de dureté que par la compreſſion de la matiere qui les environne. Car ſi ces petites boules étoient dures par elles-mêmes, ce que je croi avoir * ſuffiſamment prouvé n'être pas vrai, elles ne pourroient pas, comme on le verra dans la ſuite, tranſmettre la Lumiere & les différentes couleurs par le même point où les rayons ſe croiſent. Mais enfin ſi cette * ſuppoſition fait de la peine à imaginer, il ſuffit maintenant de concevoir un ballon plein d'eau, ou plûtôt d'une matiere infiniment fluïde, & de plus extrêmement comprimée. Le cercle A, B, C, eſt la ſection par le centre de ce ballon.

*Chap. dern de la Rech. de la Verité.

* On verra cy-deſſous la preuve de cette ſuppoſition.



II. Cela ſuppoſé, ſi l'on fait dans ce ballon un petit trou comme en A: je dis que toutes les parties de l'eau, comme celles, par exemple, qui ſont en R, S, T, V, tendront vers le point A, par des lignes droites RA, SA, &c. car toutes ſes parties qui étoient également preſſées, ceſſant de l'être du côté qui répond au

trou A, elles doivent tendre vers là ; puiſque tout corps preſſé doit tendre à ſe mouvoir par le côté où il trouve moins de réſiſtance.

Mais ſi l'on met un piſton à l'ouverture A, & qu'on le pouſſe promptement en dedans, les mêmes parties R, S, T, V, &c. tendront toutes à s'éloigner du trou par les mêmes lignes droites AR, AS, &c. parce que dans l'inſtant que le piſton avance, elles ſont plus preſſées par le côté qui lui répond directement que par tout autre.

Enfin, ſi l'on conçoit que le piſton avance & recule fort promptement, toutes les parties de la matiere fluide qui remplit exactement le ballon, dont je ſuppoſe que le reſſort ſoit fort grand, ou qu'il ne prête ou ne s'étende que tres-difficilement, recevront une infinité de ſecouſſes que j'appelle *vibrations de preſſion*. Appliquons ceci à la lumiere & aux couleurs.

Puiſque tout eſt plein, nos yeux quoique fermez ou dans les ténébres, ſont actuellement comprimez. Mais cette compreſſion du nerf optique n'excite point de ſenſation de cou-

leurs, parce que ce nerf eſt toûjours également comprimé ; par la même raiſon que nous ne ſentons point le poids de l'air qui nous environne, quoique autant peſant que vingt-huit pouces de vif argent. Mais ſi l'on conçoit un œil en T, ou par tout ailleurs, tourné vers un flambeau A ; les parties de la flamme étant dans un mouvement continuel, preſſeront ſans ceſſe plus fortement que dans les ténébres & par des ſecouſſes ou vibrations tres-promptes, la matiere ſubtile de tous côtez, & par conſéquent à cauſe du plein elles la preſſeront juſqu'au fond de l'œil ; & le nerf optique plus comprimé qu'à l'ordinaire, & ſecoüé par les vibrations, excitera dans l'ame une ſenſation de lumiére ou de blancheur vive & éclatante.

Si l'on ſuppoſe en S, un corps, noir, M ; la matiére ſubtile n'en étant point refléchie vers l'œil tourné de ce côté-là, & n'ébranlant point le nerf optique, l'on verra du noir ; comme lors qu'on regarde vers le ſoupirail d'une cave, ou dans le trou de la prunelle d'un œil.

Si le corps M eſt tel que la matié-

re ſubtile qu'ébranle le flambeau, ſoit refléchie de ce corps vers l'œil & y produiſe des vibrations également promptes, ce corps paroîtra blanc, & d'autant plus blanc, qu'il y aura plus de rayons refléchis. Il paroîtra même lumineux comme la flamme du flambeau, ſi le corps M étant poli, les rayons ſe refléchiſſent tous, ou une grande partie dans le même ordre ; parce que l'éclat vient de la force des vibrations, & la couleur de leur promptitude. Mais ſi le corps M eſt tel que la matiére ſubtile refléchie excite dans l'œil des vibrations plus ou moins promptes dans certains dégrez, que je ne croi pas qu'on puiſſe déterminer exactement, on aura quelqu'une des couleurs ſimples homogenes ou primitives, comme le rouge, le jaune, le bleu, &c. & l'on aura les autres couleurs compoſées, & même la blancheur qui eſt la plus compoſée de toutes, ſelon les divers mélanges des rayons dont les vibrations auront diverſes promptitudes. Je dis que la blancheur eſt la plus compoſée de toutes parce qu'elle eſt compoſée de l'aſſemblage des vibrations differentes

en promptitude, que produit dans la matiére ſubtile chaque partie differente de la flamme. Comme tout eſt plein & infiniment comprimé chaque rayon conſerve dans toute ſa longueur la même promptitude de vibration qu'a la petite partie de la flamme qui le produit. Et parce que les parties de la flamme ont un mouvement varié, les rayons des couleurs ont néceſſairement des vibrations & font des refractions différentes. Mais il faudroit voir ſur cela les expériences qu'on trouvera dans l'excellent Ouvrage de M. Newton.

Voilà ce que j'ay voulu dire lorſque j'ay avancé dans quelques-uns de mes Livres, que la lumiere & les couleurs ne conſiſtoient que dans diverſes ſecouſſes * ou vibrations de la matiere étherée, ou que dans des *vibrations de preſſion plus ou moins promptes*, que la matiere ſubtile produiſoit ſur la rétine.

* 2. part. de la Méthode. c. 4. Entretien ſur la Metaph. & Entr. 10.

Cette ſimple expoſition de mon ſentiment le fera peut-être paroître aſſez vrai-ſemblable, du moins à ceux qui ſçavent la Philoſophie de M. Deſcartes, & qui ne ſont pas contens de l'explication que ce ſçavant

homme donne des couleurs. Mais afin que l'on puiſſe juger plus ſolidement de mon opinion, il ne ſuffit pas de l'avoir expoſée, il faut en donner quelque preuve.

III. Pour cela il faut remarquer d'abord,

1°. Que le ſon ne ſe fait entendre que par le moyen des vibrations de l'air qui ébranlent le nerf de l'oreille; car lors qu'on a tiré autant qu'on l'a pû, l'air de la machine pneumatique, le ſon ne s'y tranſmet plus lors qu'il eſt médiocre, ou d'autant moins que l'air y eſt plus rarefié.

2°. Que la différence des tons ne vient point de la force des vibrations de l'air, mais de leur promptitude plus ou moins grande, comme tout le monde ſçait.

3°. Que quoique les impreſſions, que les objets font ſur les organes de nos ſens, ne different quelquefois que du plus & du moins, les ſentimens que l'ame en reçoit different eſſentiellement. Il n'y a point de ſenſations plus oppoſées que le plaiſir & la douleur. Cependant tel qui ſe gratte avec plaiſir, ſent de la douleur, s'il ſe gratte un peu plus fort;

parce que le plus & le moins de mouvement dans nos fibres differe eſſentiellement par rapport au bien du corps, & que nos ſens ne nous inſtruiſent que de ce rapport. Il y a bien de l'apparence que le doux & l'amer qui cauſent des ſenſations ſi oppoſées, ne different ſouvent que du plus & du moins, car il y a des gens qui trouvent amer ce que les autres trouvent doux. Il y a des fruits qui aujourd'hui ſont doux & demain ſeront amers ; peu de différence dans les corps les rend donc capables de cauſer des ſenſations fort oppoſées. En un mot, c'eſt que les loix de l'union de l'ame & du corps ſont arbitraires, & qu'il n'y a rien dans les objets qui ſoit ſemblable aux ſenſations que nous en avons.

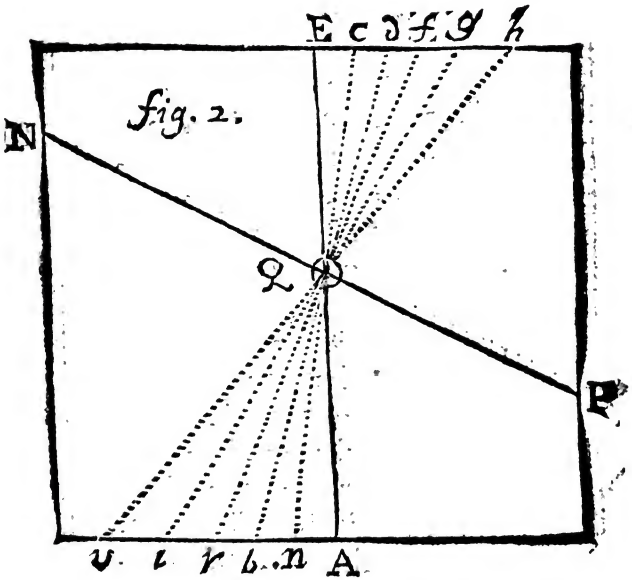
IV. Il eſt certain que les couleurs dépendent naturellement de l'ébranlement de l'organe de la viſion. Or cet ébranlement ne peut être que fort & foible, ou que prompt & lent. Mais l'expérience apprend que le plus & le moins de la force ou de la foibleſſe de l'ébranlement du nerf optique, ne change point l'eſpece de la couleur ; puiſque le plus & le

cent mille fois plus vîte que le ſon. Auſſi le poids ou la compreſſion de toute la matiére celeſte eſt ſans comparaiſon plus grande que celle que produit ſur la terre le poids de l'atmoſphére. Je croi avoir bien prouvé * ailleurs que la dureté des corps dépend de la compreſſion de la matiére ſubtile. Et ſi cela eſt, il faut qu'elle ſoit extrêmement grande, puiſqu'il y a des corps ſi durs, qu'il faut employer une tres-grande force pour en ſéparer les moindres parties. Il me paroît que le rapport du poids de l'*ether* à celui de l'atmoſphére eſt beaucoup plus grand que de ſix cent mille à un, & qu'on peut même le regarder comme infini; car Monſieur Caſſini a obſervé des Eclipſes des Satellites de Jupiter en différens éloignemens de la terre, leſquelles ne s'accordent point avec la concluſion de M. Hugens.

* Recherche de la Verité chap. dern. On verra la preuve cy-deſſous.

VI. Suppoſons donc maintenant que toutes les parties de l'*ether* ou de la matiére ſubtile & inviſible de notre tourbillon ſoient comprimées avec une force comme infinie par ceux qui l'environnent, & que chacune de ſes parties ſoit tres fluïde, &

n'ait de dureté que par le mouvement de celles qui l'environnent, & qui la compriment de tous côtez. Et voyons comment dans le ſyſtéme que je propoſe, il eſt poſſible que les impreſſions d'une infinité de rayons ou de couleurs différentes ſe communiquent ſans ſe confondre. Voyons comment dix mille rayons, qui ſe croiſent en un point phyſic ou ſenſible, tranſmettent par ce même point toutes leurs différentes vibrations, puiſque je viens de prouver que la différence des couleurs ne peut venir que du plus ou du moins de promptitude de ces mêmes vibrations. Apparemment le ſyſtême du monde qui peut éclaircir cette grande difficulté, ſera conforme à la vérité.



Soit APEN la ſection d'une chambre peinte d'une infinité de couleurs, & que même elles ſoient les plus tranchantes qui ſe puiſſent ; c'eſt à dire, qu'il y ait en A, du blanc proche du noir *n* ; du bleu *b*, proche du rouge *r* ; du jaune *i*, proche du violet *u*. Si de tous ces points A, *n*, *b*, *r*, *i*, *u*, on tire des lignes droites qui ſe coupent en un point

comme en Q, & qu'on place l'œil au delà comme en E, *c*, *d*, *f*, *g*, *h*, on verra toutes ces couleurs differentes par l'entremiſe du point d'interſection Q. Et comme cette figure ne repréſente qu'un rang de couleurs, au lieu qu'on en doit imaginer autant qu'il y a de parties que l'œil peut diſtinguer dans une ſphere, le point d'interſection Q, doit recevoir & tranſmettre un tres-grand nombre d'impreſſions differentes, ſans qu'elles ſe détruiſent les unes les autres.

VII. Si le point phyſique ou la petite boule Q, étoit un corps dur comme le ſuppoſe Monſieur Deſcartes, il ſeroit impoſſible que l'œil en E, vît du blanc en A, & qu'un autre œil en *c* vît du noir en *n*. Car lors qu'un corps eſt parfaitement dur, ſi quelque partie de ce corps avance quelque peu, ou tend directement vers le nerf optique de A, par exemple, vers E, il eſt neceſſaire que toutes les autres parties de ce même corps y tendent auſſi. Donc on ne pourra pas ſeulement voir du noir & du blanc dans le même tems par des rayons qui ſe croiſent en Q,

quelles elles appuyent, & avec lesquelles elles sont comme infiniment comprimées. C'est ce qu'il faut tâcher d'expliquer & de prouver.

IX. Pour cela, il est necessaire de bien comprendre que la réaction qui comme l'action se communique d'abord en ligne directe, est icy necessairement égale à l'action, par cette raison essentielle à l'effet dont il est question, que notre tourbillon est comme infiniment comprimé, & que par conséquent il ne peut y avoir de vuide. Si, par exemple, on pousse sa canne contre un mur inébranlable, la main & la canne seront repoussées avec la même force qu'elles auront été poussées. La réaction sera égale à l'action. Or quoique les rayons ne soient pas durs comme des bâtons, il arrive la même chose à l'égard de la réaction, à cause de la compression & de la plénitude de notre tourbillon. Car si l'on suppose un tonneau plein d'eau, ou un ballon de la premiere figure plein d'air, & qu'y ayant adapté un tuyau l'on pousse dans ce tuyau un piston; ce piston sera autant repoussé qu'il sera poussé. Et si l'on fait de plus au

milieu de ce piſton un petit trou par où l'eau puiſſe gliſſer & ſortir du tonneau, & que l'on pouſſe ce piſton, toute l'eau qui en ſera comprimée, tendra en même temps à cauſe de ſa fluïdité & à s'éloigner de chaque point de ce piſton par l'action ; & par la réaction, elle s'approchera du trou qui eſt au milieu. Car ſi l'on pouſſoit le piſton avec aſſez de violence & de promptitude, le tonneau créveroit dans l'endroit le plus foible de quel côté qu'il fût, marque certaine que par l'action du piſton l'eau preſſeroit le tonneau par tout; & pour peu que l'on pouſsât le piſton, l'eau rejailliroit auſſi-tôt par le petit trou en conſéquence de la réaction. Tout cela parce que la réaction eſt égale à l'action dans le plein, & que l'eau ou la matiere ſubtile eſt aſſez molle ou aſſez fluide, afin que chaque partie ſe figure ou s'arrange de maniere qu'elle ſatisfaſſe à toutes ſortes d'impreſſions.

X. Il faut remarquer que plus on pouſſe fortement le piſton troué dans le tonneau, plus auſſi l'eau, quoique pouſſée vers la ſurface concave du tonneau, eſt repouſſée for-

tement vers le piſton, & rejaillit par ſon ouverture avec plus de force. D'où il eſt facile de juger qu'un point noir ſur du papier blanc doit être plus viſible que ſur du papier bleu ; parce que le blanc repouſſant la lumiére plus fortement que toute autre couleur, non ſeulement il ébranle beaucoup le nerf optique, mais il eſt cauſe que la matiere ſubtile tend par la réaction vers le point noir avec plus de force. Mais ſi la matiere étherée n'étoit pas infiniment molle ou fluide, il eſt clair que les petites boules qui tranſmettent l'impreſſion du blanc, étant dures, elles empêcheroient celle du noir ; parce que ces boules ſe ſoûtenant les unes les autres, elles ne pourroient pas tendre vers le point noir. Et ſi cette matiére éthérée n'étoit pas comprimée, il n'y auroit point de réaction.

Ce que je viens de dire du blanc & du noir ſe doit appliquer aux autres couleurs. Mais il ſeroit fort difficile de le faire dans le détail, & de répondre aux difficultez que bien des gens pourroient former ſur ce ſujet ; car on peut aiſément faire des

objections ſur des matiéres obſcures. Mais tous ceux qui ſont capables de faire des objections, ne ſont pas toûjours en état de comprendre tous les principes dont dépend la réſolution de leurs objections. Il n'eſt pas impoſſible de concevoir, comment un point ſenſible de matiére infiniment fluide, & comprimé de tous côtez, reçoit en même temps un nombre comme infini d'impreſſions differentes, lors qu'on prend garde à ces deux choſes. 1°. Qué la matiére eſt diviſible à l'infini, & que la plus petite ſphére peut correſpondre à toutes les parties d'une grande. 2°. Que chaque partie tend & avance du côté qu'elle eſt moins preſſée; & qu'ainſi tout corps mou & inégalement comprimé, reçoit tous les traits du moule, pour ainſi dire, qui l'environne; & les reçoit d'autant plus promtement, qu'il eſt plus fluide & plus comprimé. Je laiſſe donc le détail des conſequences qui ſuivent des principes que je viens d'expliquer, par leſquelles conſéquences on peut, ce me ſemble, ou lever, ou du moins diminuer cette difficulté étonnante, que les rayons des

couleurs differentes devroient confondre leurs vibrations en se croisant. Et cette difficulté me paroît telle qu'il n'y a que le vray système de la nature de la matiére subtile qui la puisse entiérement éclaircir. Quoi qu'il en soit, je croi avoir clairement prouvé que les *diverses couleurs* ne consistent que dans la differente *promptitude* des vibrations de pression de la matiére subtile, comme les *differens tons* de la musique ne viennent que de la *diverse promptitude* des vibrations de l'air grossier, ainsi que l'apprend l'expérience, lesquelles vibrations se croisent aussi sans se détruire. Et je ne pense pas qu'on puisse rendre la raison physique de la maniére dont toutes ces vibrations se communiquent, si l'on ne suit les principes que je viens de marquer.

Au reste, il ne faut pas s'imaginer que ce que j'ai dit des petites boules du second élement, que loin de croire dures, je regarde plûtôt comme de petits tourbillons d'une matiére fluide, doive renverser la physique de M. Descartes. Au contraire, mon sentiment peut servir à reformer & perfectionner

perfectionner ce qu'il y a de général dans ſon ſyſtéme. Car ſi mon opinion peut ſervir à expliquer la lumiére & les couleurs, il me paroît auſſi trés-propre à réſoudre, conformément aux principes & à la methode de ce Philoſophe, les queſtions les plus générales de la Phyſique, comme par éxemple, à expliquer la génération & les effets ſurprenans du feu, ainſi que je vais tâcher de le faire voir.

De la génération du Feu.

XI. COmme les corps ne peuvent naturellement acquerir de mouvement s'il ne leur eſt communiqué par quelques autres, il eſt clair que le feu ne peut s'allumer que par la communication du mouvement de la matiére ſubtile aux corps groſſiers. M. Deſcartes, comme l'on ſçait, prétend qu'il n'y a que le premier élement qui communique ſon mouvement au troiſiéme, dont les corps groſſiers ſont compoſez, & qui les mette en feu. Selon lui, lors qu'on bat le fuſil, on détache avec force une petite partie du caillou. (Je croirois que c'eſt

plûtôt la partie arrachée de l'acier qui s'allume, car lors qu'on regarde avec le microſcope les éteincelles de feu qu'on a ramaſſées, l'on voit que c'eſt l'acier qui a été fondu & reduit ou en boules, ou en petits ſerpenteaux; & je n'ai point remarqué qu'il y eût de changement dans les petits éclats détachez du caillou. Mais cela ne fait rien au fond.) Cette petite partie détachée du fer pirouétant donc avec force, chaſſe les petites boules du ſecond élement, & fait refluër ſur elle le premier, qui l'environnant de tous côtez, lui communique une partie de ſon mouvement rapide qui la fait paroître en feu. Voilà à peu-prés le ſentiment de M. Deſcartes ſur la génération du feu. On le peut voir expliqué plus au long dans la 4. partie de ſes principes, nombre 80. & dans les ſuivans. Mais ſi les petites boules ſont dures, & ſe touchent toutes, comme il le ſuppoſe, pour expliquer les couleurs; on a de la peine à comprendre, comment le premier élement pourroit refluer vers la partie détachée du fer: & cela avec aſſez d'abondance pour

l'environner & la mettre en feu ; non ſeulement elle, mais toute la poudre d'un canon ou d'une mine, dont les effets ſont ſi violents. Car le premier élement qui peut refluer, ne peut être au plus qu'une portion trés-petite de la matiére ſubtile, qui remplit les petits eſpaces triangulaires & concaves, que les boules qui ſe touchent déja laiſſent entr'elles : mais de plus la force qui feroit refluer le premier élement en preſſant le ſecond, n'eſt pas aſſez grande, comme il eſt facile de le prouver. Voici donc comme j'explique la génération du feu & ſes effets violents, dans la ſuppoſition que les petites boules du ſecond élement ne ſont en effet que des petits tourbillons d'une matiére fluide & trés agitée.

XII. Mais il faut remarquer d'abord que bien que l'air ne ſoit point néceſſaire pour exciter quelque petite étincelle de feu, cependant faute d'air le feu s'éteint auſſi-tôt, & ne peut ſe communiquer même à la poudre à canon, quoique fort facile à s'enflammer. Lors qu'on débande un piſtolet bien amorcé dans la machine du vuide, l'expérience ap-

prend que faute d'air l'amorce ne prend point feu, & qu'il eſt même trés-difficile d'en remarquer quelque étincelle. Enfin tout le monde ſçait que le feu s'éteint faute d'air, & qu'on l'allume en ſouflant. Cela ſuppoſé, voici comme j'explique la génération du feu, & ſon effet promt dans les mines.

Si l'on bat le fuſil dans le vuide, l'on arrache par la force du coup, une petite partie du fer ou de l'acier. Cette petite partie pirouétant, & frappant promtement ſur quelques petits tourbillons du ſecond élement, qui ſe contrebalancent tous néceſſairement les uns les autres, rompt aiſément leur équilibre; car il ne faut pour le rompre que trés peu de force, & il détermine par conſéquent leurs parties à l'environner, & enſuite à l'agiter & la mettre en feu. Mais la matiére de ces tourbillons qu'on ne ſçauroit imaginer trop agitée, aprés avoir eu en un inſtant quantité de mouvement irréguliers, ſe remet promptement en partie en de nouveaux tourbillons, à cauſe de la réſiſtance qu'elle trouve à ſon mouvement, & en

partie s'échappe dans les intervalles des tourbillons environnans, lesquels intervalles deviennent plus grands, lors que ces tourbillons s'approchent de la partie détachée du fer: & ces derniers tourbillons ne sont rompus, à cause que la partie du fer arrondie, ou à peu prés cylindrique, tournant sur son centre, ou sur sa longueur, ne choque plus les tourbillons environnans d'une maniere propre à les rompre. Tout cela se fait comme en un instant, lors que le fer & le caillou se choquent dans un endroit vuide d'air, & l'étincelle alors n'est presque pas visible, & ne dure pas.

XIII. Mais lors qu'on bat le fusil en plein air, la partie arrachée du fer, en pirouétant fortement, rencontre & ébranle non seulement quelques petits tourbillons, mais beaucoup de parties d'air, qui étant branchuës rencontrent, & rompent par conséquent par leur mouvement beaucoup plus de tourbillons que la petite partie seule du fer. De sorte que la matiére subtile de ces tourbillons venant à environner le fer & l'air, elle leur donne assez de di-

vers mouvemens pour repouſſer fortement les autres tourbillons, & exciter en nous un ſentiment vif de lumiére. Ainſi les étincelles doivent être bien plus éclatantes dans l'air que dans le vuide : elles doivent auſſi durer plus de tems, & avoir aſſez de force pour allumer la poudre à canon. Et cette poudre ne peut manquer de matiere ſubtile qui la mette en feu ou en mouvement, quelque quantité de poudre qu'il y ait; puiſque ce n'eſt pas ſeulement la matiere du premier élement, comme l'a crû M. Deſcartes, mais beaucoup plus celle du ſecond, ou des petits tourbillons rompus, qui produit le mouvement extraordinaire du feu dans les mines. Si l'on fait réfléxion ſur ce qui arrive au feu lors qu'on le ſouffle, c'eſt-à-dire lors qu'on pouſſe contre lui beaucoup d'air, on ne doutera pas que les parties de l'air ne ſoient tres-propres à rompre quantité de tourbillons du ſecond élement, & par conſequent à déterminer la matiere ſubtile à communiquer au feu une partie de ſon mouvement. Car ce n'eſt que de cet-

te matiére dont le feu peut tirer ſa force ou ſon mouvement ; puiſqu'il eſt certain qu'un corps ne peut ſe mouvoir que par l'action de ceux qui l'environnent ou qui le choquent. Les effets prodigieux des grands miroirs ardents prouvent aſſez que la matiére ſubtile eſt la veritable cauſe du feu. Les rayons de lumiére ſe croiſant au foyer de ces miroirs, les petits tourbillons de la matiére étherée dont ces rayons ſont compoſez, doivent changer leur mouvement circulaire en divers ſens, & tendre à ſe mouvoir tous dans le même ſens, c'eſt-à dire ſelon l'axe du cone de lumiere refléchie, & percer & ébranler ainſi les parties du corps qu'ils rencontrent.

Ce qui ſuit juſqu'à la fin de l'Ouvrage, n'étoit point dans les Editions précedentes.

PREUVE DE LA SUPPOsition que j'ay faite : Que la matiére ſubtile ou étherée eſt néceſſairement compoſée de petits tourbillons ; & qu'ils ſont les cauſes naturelles de tous les changemens qui arrivent à la matiére ; ce que je confirme par l'explication des effets les plus généraux de la Phyſique, tels que ſont la dureté des corps, leur fluïdité, leur peſanteur, leur légereté, la lumiére & la réfraction & réfléxion de ſes rayons.

XIV. La ſuppoſition que j'ai faite, que la matiere ſubtile ou étherée n'eſt compoſée que d'une infinité de petits tourbillons, qui tournent ſur leurs centres avec une extrême rapidité, & qui ſe contrebalancent les uns les autres, comme les grands tourbillons que M. Deſcartes à expliquez dans ſes *Principes de Philo-*

ſophie : cette ſuppoſition, dis-je, n'eſt point arbitraire. Et comme je ſuis perſuadé que c'eſt le vrai principe de la phyſique générale dont dépendent les effets particuliers, je croi la devoir prouver, & en déduire l'explication de quelques veritez de conſequence. Mais je prie le Lecteur qu'il ſupplée par ſon attention les principes que je ſuppoſe connus aux vrais Phyſiciens, & qu'il ſuſpende ſon jugement juſques à ce qu'il ait lû & refléchi quelques tems ſur mes preuves.

La rapidité du mouvement de la matiere ſubtile ſe prouve évidemment par les effets du tonnerre, ou plûtôt par ceux de la poudre à canon. Car il eſt évident qu'un corps n'eſt mû que parce qu'il eſt pouſſé, & qu'il ne le peut être que par celui qui le touche immédiatement. Ainſi le boulet ne ſort du canon que parce qu'il eſt pouſſé par la poudre à canon ; & cette poudre n'eſt miſe en feu, * ou en mouvement, que par la matiére ſubtile qui la touche & qui la pénétre. Et par conſéquent la matiére ſubtile ſe meut avec une extrême rapidité ; puiſqu'elle eſt la

* Voyez l'article cy-deſſus de la generation du feu.

cauſe primitive du mouvement violent du boulet.

Il eſt de plus neceſſaire qu'elle ſe mette, & ſe meuve en petits tourbillons, qui ſe contrebalancent les uns les autres par leurs forces centrifuges, & qu'ils faſſent entre eux une eſpéce d'équilibre, en ſorte qu'ils ſoient tous également preſſez ou comprimez. Car tout corps allant du côté vers lequel il eſt moins preſſé, ſi quelque partie de l'Ether étoit moins preſſée que les autres, il eſt clair que les autres retomberoient ſur elle. On voit bien que ſi toute la matiére étherée n'étoit pas également comprimée, les diverſes couleurs* ou diverſes vibrations de preſſion ne pourroient pas ſe tranſmettre par des eſpaces immenſes, & en un inſtant ſans changement dans la promptitude de leurs vibrations.

* Cy-deſſus Nomb. III.

Il me paroît donc certain par ce que je viens de dire, & par d'autres raiſons que je ne croi pas néceſſaire de rapporter, que tout le mouvement qu'a la matiére étherée, n'eſt pas employé dans le cours à peu prés circulaire ou elliptique des grands tourbillons, qui entraî-

nent les planetes principales autour du ſoleil, & leurs ſatellites autour du ſoleil & de la planete à l'entour de laquelle ils circulent. Toutes les petites parties de cette matiére ont encore des mouvemens trés rapides. Et parce que l'Univers eſt comprimé par une force infinie ou comme infinie, & qu'il n'y a point de vuide, ces parties de la matiére ſubtile ſe réſiſtant réciproquement par leurs mouvemens divers & particuliers, il eſt neceſſaire qu'elles ſe diviſent ſans ceſſe, & forment de petits tourbillons, & dans ceux-ci d'autres encore plus petits, & même encore d'autres moins durables dans les intervales concâves que laiſſent entre eux les tourbillons qui ſe touchent. Tout cela parce que la matiere eſt diviſible à l'infini, & que chaque partie ne fait par elle-même nulle réſiſtance à être diviſée puiſque le repos n'a point de force, & que la dureté des corps ne vient que du mouvement de ceux qui les compriment, ainſi que l'ai prouvé fort au long dans le dernier chapitre de la Methode.

Il me paroît donc évident que la matiére ſubtile, dont la rapidité eſt extrême, ſe met & ſe meut ainſi en petits tourbillons, & que ces tourbillons ſe contrebalancent les uns les autres. Car ſi cette matiére ſe mouvoit en même ſens, tous les corps qu'elle environne ſeroient tranſportez dans ſon cours avec plus de vîteſſe que la foudre: car la vîteſſe de la foudre, auſſi-bien que celle du boulet de canon, a pour cauſe primitive celle de la matiére éthérée: Et cela par la même raiſon que la terre, l'air, les Villes, &c. ſont emportez en vingt-quatre heures par le grand tourbillon qui nous environne. Mais comme ces petits tourbillons ſont néceſſitez par leur mutuelle réſiſtance de s'ajuſter enſemble, & de ſe contrebalancer de maniére qu'ils puiſſent remplir leurs mouvemens, en ſe mettant entr'eux dans un eſpéce d'équilibre; ils ne font que comprimer les parties des corps groſſiers les unes contre les autres, lorſque les parties de ces corps ſe touchent immédiatement: Et par là ils les rendent durs, de maniére que pour briſer ces corps,

ou en ſéparer les parties, il faut employer une force, c'eſt à dire un mouvement, (car la force des * corps n'eſt que leur mouvement) qui puiſſe vaincre la force centrifuge de ces tourbillons, qui compriment entre elles les parties des corps durs.

*Dern. ch. de la Methode.

Ainſi les tourbillons de la matiére étherée qui ſont mêlez avec la poudre du canon, & qui l'environnent, étant en équilibre entr'eux, ils n'y cauſent aucun changement : Ils en compriment les parties bien loin de les mouvoir & de les ſéparer. Mais lorſque le feu y eſt mis, c'eſt à dire, lorſque l'équilibre des tourbillons a été rompu, & que les parties de la poudre ſont enveloppées & nagent dans les cours ou petits torrens nouveaux de la matiére de pluſieurs tourbillons rompus, ainſi qu'il a été déja * expliqué, & je croi, ſuffiſamment prouvé; alors ces parties de la poudre en reçoivent quelque peu de leur mouvement, dont elles ne communiquent encore au boulet que la ſixiéme partie, ſuppoſé que la meilleure poudre dont le canon a été charg, n'occupe dans ſon noyau que la longueur du diamêtre

*Nomb. XII.

de ſon calibre, puiſque la ſurface creuſe cylindrique contre laquelle agit la poudre, eſt égale à ſix plans circulaires du diamêtre du calibre. J'ai dit que la poudre ne reçoit que *quelque peu* du mouvement de la matiére qui l'environne, non ſeulement parce que toute la poudre ne prend pas feu, ni dans le même inſtant ; mais encore parce qu'elle ne nage dans le cours de la matiére qui l'entraîne, que trés-peu de temps. Car lors qu'un corps n'eſt mû que par la communication du mouvement du fluide qui l'environne, il ne reçoit pas dans un inſtant autant de mouvement que le fluide : mais de plus les petits torrens de la matiere ſubtile étans variez en tous ſens, ils ſe reſiſtent mutuellement.

XV. Il eſt donc évident que le mouvement de la matiére éthérée eſt d'une rapidité effroyable ; puiſqu'un boulet fort peſant, qui n'en reçoit qu'une fort petite partie, ſort d'un canon avec tant de vîteſſe. Or comme il eſt démontré * que la force centrifuge des corps eſt égale au quarré de leur vîteſſe diviſé par le diamêtre du cercle, dans lequel ils

*La démonſtration eſt à la fin de l'ouvrage pour ceux qui ne le ſavent pas.

ſont

ſont contraints de circuler ; on ne doit pas être ſurpris que la dureté de l'acier ſoit l'effet de la compreſſion des petits tourbillons de la matiére ſubtile ; ſur tout ſi on les ſuppoſe extrémement petits ; tels, par exemple, que pluſieurs millions des diamêtres de ces tourbillons égaleroient à peine une ligne de longueur. Or il faut bien qu'il y en ait qui ſoient très-petits, puiſqu'ils traverſent aiſément les pores non ſeulement du verre, pour tranſmettre l'action de la lumiére, peut-être cent ou mille dans chaque pore, mais auſſi ceux de l'acier. Car puiſqu'il n'y a point d'autre force dans les corps que leur mouvement ; une épée ne réſiſte lorſqu'on la ploye, & ne fait reſſort pour ſe redreſſer, que parce que les petits tourbillons de l'éther qui ſont dans ſes pores, n'ont pas la liberté de faire leur mouvement circulaire, la courbure de l'épée changeant néceſſairement en elliptique la figure ronde des pores, où ils ſont contraints de circuler. Si donc on multiplie par elle-même la vîteſſe étonnante de la matiére ſubtile, & qu'enſuite on la diviſe par la grandeur

comme infiniment petite du diamêtre de la circulation de ces petits tourbillons, on trouvera une quantité de force centrifuge pour ainſi dire, infiniment grande par rapport aux autres forces de même nature ; une force telle, qu'on ceſſera peut-être d'être ſurpris de la dureté du diamant, qui certainement ne peut être que l'effet de la compreſſion de l'éther, ainſi que je l'ai prouvé de la dureté de tous les corps.

XVI. Si l'on veut comparer la force centrifuge des petits tourbillons à celle des grands, pour juger par là ſi la premiere de ces forces peut-être la cauſe de la dureté des corps & de leur reſſort ; on peut comparer la force centrifuge qu'a une très-petite partie ou un point phyſic d'un petit tourbillon, pour s'éloigner de ſon centre, avec la force centrifuge, qu'a une ſemblable partie de la terre, pour s'éloigner du ſoleil qui eſt le centre de ſa circulation, ou avec une ſemblable partie du volume de la matiére éthérée qui fait équilibre avec la terre, & qui la contraint par une force centrifuge égale à la ſienne, à demeurer dans

la même diſtance du ſoleil.

Pour cela ſuppoſons que la vîteſſe d'un point phyſic d'un petit tourbillon n'eſt que dix fois plus grande que celle d'un boulet qui ſort d'un canon. C'eſt aſſurément diminuer de beaucoup la vîteſſe de l'éther : cela eſt évident par ce que je viens de dire. Suppoſons auſſi qu'un point phyſic de la terre qui tourne en un an autour du ſoleil, a mille fois plus de vîteſſe qu'un boulet. C'eſt peut-être en augmenter le mouvement. On en peut faire le calcul ; car on ſçait à peu près l'eſpace que parcourt un boulet en une ſeconde de temps, & par là celui qu'il parcoureroit en un jour ou en un an. Et l'on ſçait auſſi que la diſtance de la terre au ſoleil eſt au moins de dix mille diametres de la terre, & par là l'eſpace que la terre parcourt en un jour ou en un an. On peut donc découvrir à peu près le rapport de ces deux vîteſſes, celle de la terre autour du ſoleil, à celle du boulet, & par conſéquent avec celle de la matiére ſubtile, qu'on a prouvé être au moins dix fois plus grande que celle du boulet.

Suppoſant donc que la vîteſſe d'un point phyſic du petit tourbillon ſoit $\frac{1}{100}$ de la vîteſſe d'un point phyſic du grand tourbillon. Le quarré de $\frac{1}{100}$ ſera $\frac{1}{10000}$. Cherchons maintenant le rapport des diamêtres des circulations. Celui de la révolution de la terre eſt au moins de vingt mille diametres de la terre ; & chaque diametre contient au moins 6000000 toiſes. Il en contient 6,538,594. ſelon la meſure faite par Meſſieurs de l'Académie. Mais je néglige les cinq cens & tant de mille toiſes ; quoique ce nombre augmente de beaucoup le rapport de la force centrifuge des petits tourbillons à celle des grands. Et enfin chaque toiſe contient au moins autant de pores ou de petits tourbillons. Ceux qui ſont uſage des bons Microſcopes, n'en douteront pas. Car il y a des animaux ſi petits, qu'un ſeul œil de papillon en contiendroit * vingt-quatre à vingt-cinq millions. On en doutera encore moins, ſi l'on fait attention aux parties organiques des inſectes,

* Lett. de M de Puget, pag. 121.

ou plûtoſt des germes, dont ils naiſſent; car leurs petits organes ne peuvent recevoir leur figure & leur diverſe conſiſtance que par la preſſion des petits tourbillons qui les environnent. De ſorte que je pourrois avec raiſon diminuer encore de pluſieurs millions de millions les diametres des petits tourbillons; en un mot, leur donner une petiteſſe indéfinie, ce qui augmenteroit leur force centrifuge à l'infini.

Ainſi dans la ſuppoſition qu'une toiſe contient ſeulement 6000.000 fois le diametre d'un petit tourbillon, pour trouver combien de fois ce diametre eſt contenu dans celui de la révolution de la terre autour du ſoleil, c'eſt à dire ſuivant la ſuppoſition, dans 20.000 fois 6.000.000 toiſes; il faut multiplier 6.000.000. par lui-même, & le produit par 20.000, & l'on verra que le diamêtre d'un petit tourbillon ſera à celui du grand; comme 1. à 720.000.000.000.000.000. Or la force centrifuge des corps eſt égale au quarré de leur vîteſſe diviſée par le diamêtre du cercle dans lequel ils ſont comprimez & contraints de circuler.

Donc en diviſant $\frac{1.}{10000}$ quarré de la vîteſſe du petit tourbillon comparé à celle du grand, par $\frac{1.}{720.000.000.000.000.000}$ Diametre du petit tourbillon, comparé à celui du grand, on aura 72000.000.000.000 pour la force centrifuge d'un point phyſic du petit tourbillon, qui ſera à celle d'un point phyſic du grand, comme ce grand nombre eſt à l'unité. Ce calcul quoyque peu exact, peut donner quelqu'idée de l'exceſſive force centrifuge des petits tourbillons, qui ſeule eſt la cauſe de la dureté des corps, & qui réſiſte à l'effort qu'on fait pour les rompre.

XVII. A l'égard de la fluidité des corps de l'eau par éxemple, on voit bien ſans qu'il ſoit neceſſaire de s'y arrêter, que les petits tourbillons peuvent leur communiquer cette qualité. Car non ſeulement ils environnent & compriment de tous côtez les petites parties dont les corps fluides ſont compoſez ; car ce ne peut être que leur preſſion

qui donne à ces petites parties leur figure & leur consistance, selon ce que je viens de dire ; mais encore ils les tiennent separées, & les font glisser les unes sur les autres, en quoi consiste leur fluidité. Et comme elles sont aussi environnées d'air, & qu'elles sont pesantes, elles glissent entre elles sans se séparer entiérement qu'avec quelque tems.

On comprend aussi par la génération du feu, comment en mêlant ensemble diverses liqueurs, il se fait des fermentations fort differentes. Car les acides se mêlant avec les alcalis, ils rompent plus ou moins de petits tourbillons, & par conséquent ils causent des mouvemens ou des fermentations plus ou moins grandes. Mais les raisons particulieres de chaque fermentation ne se peuvent clairement expliquer. Laissons donc les conjectures, & venons à la pesanteur dont la cause paroît si cachée.

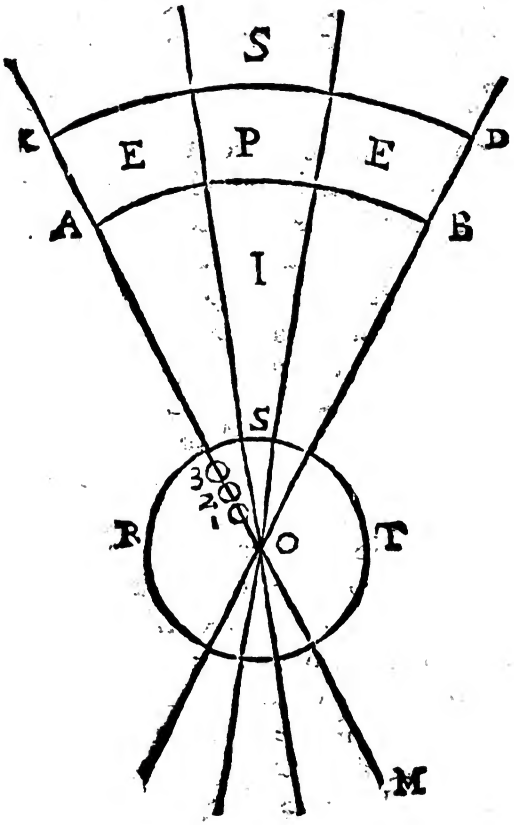
XVIII. Plusieurs Philosophes n'ayant pas bien pris le sentiment de M. Descartes, ou plûtôt l'ayant pris dans ses lettres qu'on a publiées aprés sa mort, au lieu de le prendre

dans ſes *Principes de Philoſophie* qu'il a publiez de ſon vivant, attribuënt la peſanteur des corps à la force centrifuge que la matiére ſubtile tire de ſon mouvement circulaire au tour de la terre. Mais il faudroit, comme il a été prouvé par pluſieurs perſonnes, & par ceux mêmes qui ſont de ce ſentiment ou qui le veulent ſoûtenir; il faudroit, dis-je, que cette matiere tournât environ dix-ſept fois auſſi vîte que la terre, ſans changer la direction perpendiculaire de la chute d'une plume, & ſans faire la moindre réſiſtance à un homme qui ſe promeneroit à contre-ſens de ſon mouvement, quoi qu'elle faſſe beaucoup de réſiſtance à l'effort que l'on fait pour s'élever de terre, ce qui paroît renfermer une contradiction manifeſte. Car ſi la matiére ſubtile tournant dix-ſept fois auſſi vîte que la terre paſſoit au travers d'une plume ſans rien changer dans ſa chute perpendiculaire : c'eſt-à-dire ſans lui rien communiquer de ſon mouvement, il me paroît que les corps, jettez en haut ne devroient pas retomber, la matiére ſubtile pouvant paſ-

ſer au travers ſans les repouſſer, & ſa force centrifuge n'étant pas même comparable à ſa vîteſſe. Je croi au contraire qu'il eſt évident que les corps qui ſont enveloppez dans un fluide plein, ou qui remplit tout un eſpace, & qui nagent dans ce fluide, de quelque nature qu'il ſoit, doivent en recevoir l'impreſſion, & aller même après quelque tems preſque auſſi vîte que le fluide. Autrement la génération du feu ſeroit impoſſible : Les effets de la poudre à canon, & ceux du tonnerre, ſeroient miraculeux ou ſurnaturels. Car la poudre qui pouſſe le boulet ſeroit muë ſans être pouſſée par le cours de la matiére ſubtile, laquelle eſt le ſeul corps extrémement mû qui touche immédiatement la poudre ; ce qui eſt contre la loi naturelle, qu'un corps ne peut être mû que par celui qui le touche. Je croi au contraire que les planetes ne tournent ſur leur centre que par le mouvement qu'elles reçoivent du fluide qui les environne: je veux dire que ſi Dieu ne les avoit pas créées en mouvement, mais ſeulement la matiére ſubtile qui

les environne & qui les pénétre qu'au bout de quelque mois ou de quelques années, elles tourneroient comme elles tournent préſentement. Je ne parle point de quelques autres objections qu'on a faites contre cette explication de la peſanteur, comme celle-cy, que les corps devroient tomber perpendiculairement ſur l'axe de la terre, & non pas directement vers ſon centre, à laquelle on a répondu avec beaucoup d'eſprit & de ſubtilité. Je laiſſe, dis-je, les autres objections contre cette opinion ſur la peſanteur, voici la mienne. Je ſuppoſe qu'on faſſe beaucoup d'attention à la force centrifuge des petits tourbillons qui ſe preſſent & ſe contrebalancent de tous côtez.

Concevons



Concevons une pierre P. environnée de tous côtez de l'Ether E,E. Il eſt évident que celui qui eſt au deſſous de la ligne AB, concentrique à la ſurface de la terre, auſſi-bien que celui qui eſt au deſſus de

la ligne CD, eſt dans un parfait équilibre: car étant de même nature, compoſé de petits tourbillons, toutes ſes parties ſe preſſent & ſe contrebalancent également par leur force centrifuge. Mais la matiére éthérée qui eſt entre les lignes AB & CD, n'eſt point en équilibre avec la pierre; parce que les parties de la pierre n'ont point de mouvement circulaire ou de force centrifuge, par laquelle elles agiſſent & tendent à s'échapper de tous côtez comme font les petits tourbillons. Ainſi l'Ether doit prendre le deſſus de la pierre, & la faire deſcendre pour deux raiſons: L'une parce que les petits tourbillons peuvent apparemment être plus au large au-deſſus qu'au-deſſous, puiſque la vîteſſe de l'Ether eſt plus grande au-deſſous qu'au-deſſus, ſes diverſes diſtances du centre étant entr'elles reciproquement comme le quarré de ſa vîteſſe dans ſes diſtances, ce que l'on verra bien-tôt. Mais l'autre raiſon que je croi la principale, & la véritable, c'eſt que la reaction que ſouffrent les petits tourbillons, eſt beaucoup plus

grande du côté du centre du grand tourbillon de la terre que de tout autre côté. Voilà pourquoi les corps groſſiers tombent directement vers le centre de la terre, comme je vas tâcher de le démontrer.

Il eſt certain que la terre RST, ou ſon centre O, eſt autant preſſé en deſſous qu'en deſſus, à droite qu'à gauche, par rapport à ſon propre tourbillon, qui la comprime également de tous côtez. Ainſi l'action de la force centrifuge de tous les petits tourbillons qui ſont en deſſus rangez ſur la ligne AO, retombe ſur eux-mêmes, à cauſe de l'immobilité ou de la réſiſtance du centre O également pouſſé par les tourbillons qui ſont en deſſous. Si l'on conçoit deux petits tourbillons marquez 1, 2, appuyez l'un ſur l'autre, & comprimez par ceux qui les environnent de tous côtez, l'action de la force centrifuge du premier, par laquelle il tend à s'échapper vers O, retombera ſur lui toute entiére à cauſe de l'immobilité du centre O. Le ſecond tourbillon ſera encore plus repouſſé du centre que le premier ; car

outre que son action propre retombera sur lui selon la ligne OA, il sera encore poussé par la réaction du premier. Et si l'on en met un troisiéme il sera encore plus repoussé que le second, & ainsi de suite. Mais il faut remarquer que ces nouvelles augmentations diminuënt à proportion qu'elles se partagent à un plus grand nombre de tourbillons en s'éloignant du centre : de sorte qu'à certaine distance du centre, ces augmentations cessent, ou plûtôt deviennent presque nulles.

Que si on conçoit maintenant au lieu d'un vingtiéme tourbillon un petit corps solide sans aucun mouvement, ou sans une force centrifuge qui puisse retomber sur lui, il sera bien repoussé vers le haut par les dix-neuf tourbillons qui sont au-dessous de luy, & qui sont en équilibre avec les dix-neuf qui sont à côté, mais il ne sera pas repoussé autant que le vingtiéme, puisqu'il n'a pas comme ce vingtiéme une force centrifuge qui puisse retomber sur lui & l'éloigner du centre de la terre.

Il ſuit donc delà que tous les petits tourbillons au-deſſous de la ligne AB & au-deſſus de CD à égale diſtance du centre O, ſont en équilibre & ſouffrent la même réaction de bas en haut. Mais ceux qui ſont entre les lignes AB & CD n'y ſont pas. Car comme il y a plus de tourbillons dans l'eſpace E,E que dans la pierre P : l'Ether qui eſt en E,E, eſt plus pouſſé vers le haut par la réaction qu'il ſouffre, que la pierre à proportion qu'il y a plus de tourbillons que dans la pierre. Ainſi l'Ether étant plus pouſſé vers le haut que la pierre & comprimé de tous côtez, il ſe repand ſur la pierre, à cauſe de ſa fluidité & mobilité extrême, & il la pouſſe vers le centre de la terre ; & cela par la même raiſon que l'eau étant plus pouſſée de haut en bas que du bois, elle gliſſe ſous le bois & le fait monter.

Concevons maintenant que le grand tourbillon de la matiere ſubtile qui environne la terre, étant également comprimé de tous côtez, preſſe vers la terre cette matiére qu'il contient ; & qu'au lieu d'être com-

posée de petits tourbillons, il n'y ait que des petites boules infiniment dures & solides, & par conséquent sans ressort & sans force centrifuge; les petites boules 1. 2. 3., &c. porteront le poids, qui les comprime également d'un côté & de l'autre du centre de la terre; mais elles ne réjailliront point; puis qu'elles n'ont point de ressort. Car on a vû dans l'explication des Loix du mouvement, que c'est le ressort qui fait rejaillir les corps; & l'on vient de voir que la force des ressorts que font les corps ne consiste que dans la force centrifuge des petits tourbillons qui sont dans leurs pores. Or s'ils ne réjailliſſent point, la pierre P. demeurera en équilibre avec l'Ether E,E. qui l'environne.

Examinons encore si la pesanteur de la pierre ne vient point de ce que la matiere subtile circule autour de la terre beaucoup plus vite que la pierre; & qu'ainsi tendant à prendre le dessus par la force centrifuge qui resulte de sa grande vîtesse, elle pousse la pierre vers la terre. Mais pour rendre cet examen plus utile & plus agréable,

cherchons d'abord quelle eſt la cauſe de la peſanteur des planetes qui les oblige de circuler autour du ſoleil, pour voir ſi c'eſt la même qui fait tomber ici bas les corps peſans.

Je ſuppoſe 1°. Que la matiére compriſe dans le grand tourbillon dont le ſoleil eſt le centre, & qui entraîne toutes les planetes principales & leurs tourbillons, eſt extrêment agitée, & qu'elle n'eſt contrainte de circuler, que parce qu'elle eſt également comprimée de tous côtez par la matiére qui l'environne. 2. Que cette compreſſion extérieure étant ſuppoſée égale; elle preſſe également toute la matiere du tourbillon vers le ſoleil qui en eſt le centre. 3°. Que la matiére comprimée contrebalance, par la force centrifuge qu'elle tire de la vîteſſe de ſon mouvement, la force de la compreſſion qui la pouſſe, vers le ſoleil. Cette compreſſion ou cette eſpece de peſanteur de la matiére ſubtile eſt égale à la force centrifuge. Car toutes les parties de l'Univers ſont en équilibre ou tendent à s'y mettre; parce prin-

cipe général de la phyſique, que tout corps moins preſſé d'un côté que d'un autre, ſe mett juſqu'à ce qu'il le ſoit également de tous côtez. Cela ſuppoſé, & faiſant abſtraction des difficultez qu'on peut faire contre ces ſuppoſitions, concevons que toute la matiére céleſte de ce grand tourbillon, ou ſeulement celle qui eſt dans le plan de l'écliptique dont les planetes ne s'écartent guéres, ſoit diviſée en couches, depuis la ſurface du tourbillon juſqu'au ſoleil. Toutes ſes couches circulaires ſeront entre elles comme leurs diamêtres ou leurs diſtances du ſoleil. D'où il ſuit par le principe général des mécaniques, ou cette notion commune, qu'il n'y a d'équilibre que lors que les forces contraires ſont égales : d'où, dis-je, il ſuit qu'afin que toutes ces couches ſupérieures & inférieures ſoient en équilibre, & portent également non par leur ſimple vîteſſe, mais par la force centrifuge qui réſulte de leur vîteſſe, la peſanteur ou le poids de leur compreſſion vers le ſoleil ; il faut qu'elles ſoient entre elles en raiſon

réciproque des quarrez de leurs vîteſſes. Car la force centrifuge de chaque point de ces couches n'eſt pas égale à ſa vîteſſe : mais elle eſt égale au quarré de ſa vîteſſe diviſé par le diamêtre de ſa révolution. On en verra la preuve à la fin de ce volume ſi on en a beſoin. Il faut donc que la vîteſſe des couches, augmentant réciproquement comme les racines des couches, ou des diamêtres, ou enfin des diſtances du ſoleil ; car les circonférences ou les couches ſont en même proportion que leurs rayons ou leurs diamêtres : il faut, dis-je, que la vîteſſe de la matiere étherée proche du ſoleil ait une rapidité éfroyable. Car ſuppoſé que la diſtance d'icy au centre du ſoleil ſoit de trente millions de lieuës, & que celle qui eſt à la ſurface du ſoleil ſoit à trente mille de ſon centre ; il eſt neceſſaire pour conſerver l'équilibre, que la vîteſſe de la matiere ſubtile proche du ſoleil, ſoit à celle qui environne la terre, comme la racine de trente millions, à la racine de trente mille, & par conſequent plus de cinq mille fois

plus grande qu'elle n'eſt icy, & plus de 50000. plus grande quelle n'eſt à Saturne, qui n'eſt pas apparemment fort près de l'extrémité du tourbillon. Cependant la matiére celeſte eſt par-tout en équilibre juſqu'à la ſurface du ſoleil, où l'équilibre ſe rompt : parce que la ſurface du ſoleil ne tourne qu'en vingt-ſept jours & demi, laquelle devroit tourner en trois heures ou environ, pour conſerver l'équilibre comme les couches ſupérieures du tourbillon, dont il eſt le centre. Ainſi la matiere ſubtile n'a pas à la ſurface du ſoleil la deux centiéme partie de la vîteſſe circulaire, néceſſaire pour ſoûtenir par ſa force centrifuge la compreſſion ou la peſanteur du tourbillon ; car on peut appeller peſanteur tout ce qui pouſſe la matiére ſur le centre autour duquel elle circule. On peut voir la ſupputation de la vîteſſe circulaire que la matiere celeſte devroit avoir à la ſurface du ſoleil pour y conſerver l'équilibre, dans le 6me. chapitre du nouveau ſyſtême de M. Villemot ; ouvrage qui marque dans l'auteur beaucoup de

force & d'étenduë d'eſprit.

Il ſuit, ce me ſemble, de ce que je viens de dire, que le ſoleil n'eſt qu'un feu ; c'eſt-à-dire qu'un amas de tourbillons rompus, & que ne pouvant par la ſeule force centrifuge qui naîtroit de la vîteſſe circulaire de la matiere dont il eſt compoſé, ſoûtenir le poids ou la peſanteur du tourbillon, il le ſoûtient en repouſſant les couches voiſines de lui ; non par une preſſion uniforme, ſemblable à celle des couches ſupérieures ; preſſion qui conſerveroit ſeulement l'équilibre dans la matiére du tourbillon, & qui n'y produiroit ni chaleur ni lumiére, car le ſeul équilibre ne produit rien. Mais il le ſoûtient ce poids par des vibrations très-promtes, qui animent, pour ainſi dire, toute la matiére dont les differens corps ſont compoſez, & qui produiſent tous ces changemens que nous voyons dans differentes ſaiſons: Mais cela n'eſt pas de mon ſujet.

Il eſt donc certain par le principe des Mécaniques, que toutes les couches circulaires, depuis la ſurface du ſoleil juſqu'à l'extrêmité du

tourbillon, ne peuvent être en équilibre, & porter également par leurs seules forces centrifuges la compression ou la pesanteur qui pousse tout vers le centre, que les inférieures ne soient aux supérieures en raison réciproque du quarré de leurs vîtesses. Il est encore certain par les observations des Astronomes, que les quarrez des tems de la circulation des planettes principales autour du Soleil, & sur tout des satellites de Jupiter & de Saturne autour de ces deux planetes, sont entr'eux, comme les cubes des distances du centre de leur révolution. D'où il suit que les observations astronomiques s'accordent parfaitement avec ce qu'on vient de prouver par la raison. Car si dans la proportion que donnent les observations, on met au lieu des temps leurs valeurs, c'est à dire, les révolutions des planetes divisées par leurs vîtesses ; on trouvera la même proportion que celle qui est nécessaire selon la raison, pour conserver l'équilibre dans les couches de la matiére subtile. J'en donnerai bien-tôt l'opération particuliére. On voit par là que les Planetes ont la même

vîteſſe que les couches qui les environnent, ou plûtôt qu'elles achevent leur révolution entiere dans le même temps. Je dis leurs révolutions entieres, car les Planetes doivent aller quelque peu moins vîte, lorſque leurs couches augmentent leurs vîteſſes; & quelque peu plus vîte, lorſque leurs couches vont plus lentement dans diverſes parties de leur révolution. Mais elles l'achevent entiére en même-temps que leurs couches; car autrement elles ne ſe trouveroient pas après leurs révolutions dans la même diſtance du ſoleil, ni les ſatellites dans la même diſtance de leurs Planetes.

On voit donc que la vraye peſanteur des Planetes & des couches circulaires, celle qui les pouſſe vers le centre du tourbillon, celle qui les contraint de circuler, celle enfin à laquelle elles réſiſtent par la force centrifuge qui naît de leur vîteſſe, ne vient point du centre du tourbillon, mais de ſa compreſſion extérieure. La peſanteur au contraire des corps proche de la terre ou proche des Planetes vient de la réaction, que cette même compreſſion

extérieure souffre au centre du tourbillon également pressé en sens contraire de tous les côtez. Cette pesanteur vient, ainsi que je l'ai expliqué cy-dessus, de la force centrifuge des petits tourbillons, qui comme autant de petits ressorts bandez par la compression qu'ils souffrent à cause de l'immobilité de la Planete ou de la terre, prennent le dessus des corps grossiers dénuez en partie de ces ressorts; car les petits tourbillons peuvent être considerez comme des ressorts, puisque sans eux rien ne fait ressort.

Il faut donc observer avec soin que lorsque les couches inférieures ne résistent aux supérieures, ou ne portent le poids de la compression du tourbillon que par leurs forces centrifuges; il est necessaire pour conserver l'équilibre, que la régle de Képler soit exactement observée. Cela est évident par la raison, & certain par les observations astronomiques. Or lorsque les couches sont trop éloignées du centre du tourbillon, la réaction qui résulte de la compression qui s'y fait, s'affoiblissant & se dissipant à mesure qu'elle

s'en éloigne, ne monte point juſqu'à ces couches trop éloignées, & ne concourt point ou que très-peu avec leurs forces centrifuges pour ſoûtenir la peſanteur des couches ſupérieures. Ainſi les Satellites de Jupiter, & les couches qui les entraînent doivent ſuivre la regle de Kepler.

Par la même raiſon, ſi la couche de la matiére ſubtile qui environne la terre, ſoûtenoit uniquement par ſa force centrifuge, la compreſſion du tourbillon; ou ce qui revient au même, ſi c'étoit par cette eſpéce de force centrifuge qu'elle causât la peſanteur; il eſt certainement démontré que cette couche de matiére ſubtile auroit environ ſeize fois plus de vîteſſe que l'équateur de la terre. Mais la réaction qui réſulte de la compreſſion au centre immobile, concourt ſeize fois autant que la force centrifuge de cette couche, pour ſoûtenir le poids des couches ſupérieures & conſerver l'équilibre; & c'eſt ce concours & cette réaction qui eſt la cauſe de la vraye peſanteur des corps groſſiers. Car puiſqu'il eſt néceſſaire que la couche de la matiére ſubtile qui nous environne, ait ſelon

la regle de Képler dix-sept fois autant de vîteſſe que la terre pour conſerver l'équilibre par ſa force centrifuge ; il s'enſuit que ſi elle tourne moins vîte, il lui faut ajoûter une autre force égale à celle qui lui manque ; autrement l'équilibre ſeroit rompu. La tendance de la matiére ſubtile du centre à la circonference, ou la réſiſtance qu'elle fait icy bas aux couches ſupérieures, étant donc la même, ſoit qu'elle tourne ou ne tourne pas dix-ſept fois auſſi vîte que la terre, puiſqu'il eſt néceſſaire que l'équilibre ſoit gardé & que les couches ſupérieures ſoient ſoûtenuës ; il s'enſuit qu'on ne peut rien conclure de certain ſur la vîteſſe de la matiére ſubtile, ni par comparaiſon à la vîteſſe de la Lune, ni en ſuivant la regle de Képler.

Il faut remarquer que la regle de Képler n'a que les deux preuves que j'ai données ; l'une tirée du principe des mécaniques, & elle eſt tres-certaine. Mais c'eſt qu'elle ſuppoſe que les couches celeſtes ne ſe reſiſtent ou ne ſe contrebalancent mutuellement que par leurs forces centrifuges. Or certainement cela n'eſt pas

vrai à l'égard des couches qui ſont proche des centres des tourbillons. L'autre qui eſt tirée des obſervations aſtronomiques, eſt encore fort bonne par rapport aux Planetes & aux couches éloignées qui les entraînent. Mais il eſt évident qu'il ne peut pas même y avoir des obſervations qui nous apprennent quelle eſt la vîteſſe des couches celeſtes qui ſont tout proche des Planetes. Au contraire, les obſervations nous apprennent que ni le ſoleil, ni la terre, ni Jupiter ne tourne auſſi vîte que l'exige la regle de Képler ; preuve ſelon ma penſée aſſez bonne pour juger que la matiére ſubtile qui les environne immédiatement, ne l'obſerve pas. Mais il y a tant d'autres preuves convaincantes que la matiere ne tourne pas dix-ſept fois auſſi vîte que la terre, & il eſt ſi aiſé de les découvrir que je craindrois d'ennuyer le Lecteur ſi je m'arrétois à les rapporter.

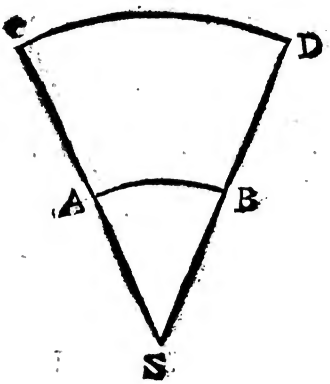
Pour faire encore mieux concevoir que la vîteſſe & la force centrifuge des petits tourbillons eſt le principe general des effets naturels, ce que j'ai principalement en vuë dans cet écrit ; je vais tâcher de bien

prouver que certaines proprietez de la lumiére en dépendent uniquement, & principalement celle qu'elle a de refléchir & de souffrir réfraction à la surface, ou plûtoſt proche de la surface des corps : après néanmoins que j'aurai donné la démonſtration que je viens de promettre, & que je n'ai pas miſe à ſa place, parce que quelques Lecteurs n'en ont pas beſoin, & que la plûpart ne pourront l'entendre, ou ne la voudront pas lire. Voici cette démonſtration.

PREUVE DE CE QUE je viens de dire, que ſi dans la proportion connuë des temps de la circulation des Planettes à leurs diſtances du Soleil, on met au lieu des temps leur valeur, on trouvera la même proportion que celle qui conſerve l'équilibre dans les couches celeſtes du tourbillon.

LEs obſervations Aſtronomiques apprennent que les quarrez des temps des révolutions des Planetes

ſont entr'eux, comme les cubes de leurs diſtances du centre commun de leur révolution. Ainſi $t\,t.\ TT.::d^3.\ D^3.$ en prenant t pour le temps de la révolution de la Planette inférieure, & d pour ſa diſtance du centre; & de même T & D pour la ſupérieure.



Cela poſé, nommant v la viteſſe d'un point B du cercle ou de l'arc inférieur A B : & x celle d'un point D de l'arc ſupérieur C D : Le temps t de la révolution du point B à l'entour de la Planete ou du Soleil S, ſera $\frac{c}{v}$ & le quarré tt ſera $\frac{cc}{vv}$ en

nommant *c* l'arc ou le cercle A B : car le temps est égal à l'espace divisé par la vîtesse. Et par la même raison on aura $TT = \frac{cc}{xx}$, en nommant C l'arc ou le cercle supérieur C D. Donc ses planetes tournant avec la même vîtesse, ou faisant leur révolution entiére en même-temps que le fluïde qui les environne & qui les transporte ; on aura *tt*. TT. ou $\frac{cc}{vv}$. $\frac{CC}{xx}$ :: d^2. D^2 ou, en mettant les Diametres pour les circonférences qui leur sont proportionnelles, $\frac{dd}{vv}$. $\frac{DD}{xx}$ :: d^2 D^2 Donc $\frac{d}{xx} = \frac{D}{vv}$. Il faut donc nécessairement selon les observations que *d* soit à D, ou c à C, comme *xx* à *vv* : c'est à dire, que le quarré de la vîtesse du point B, ou de l'arc A B, qui va de même vîtesse, soit au quarré de celle de l'arc C D, comme l'arc C D à l'arc A B, c'est à dire, en raison réciproque

des arcs, ou des cercles, ou des diametres, ce qui cauſe l'équilibre dans la matiére celeſte.

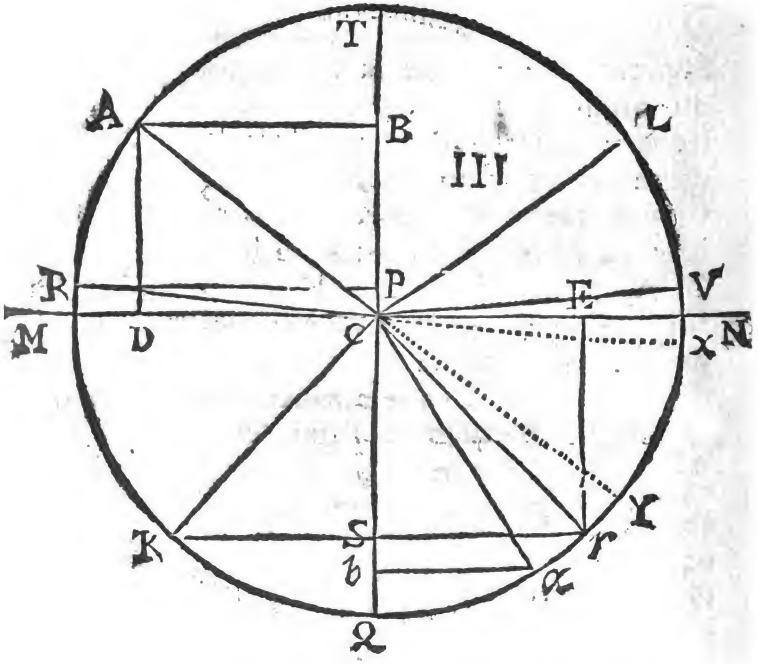
Mais ſi les Aſtronomes n'avoient point reconnu par leurs obſervations le rapport des tems des révolutions des planetes, à leurs diſtances du centre commun de leurs révolutions, on pourroit le découvrir de la maniere qui ſuit par la connoiſſance qu'on a des forces centrifuges. Car il eſt néceſſaire dans un tourbillon que les Sphéres dont il eſt compoſé, ſe contrebalancent, & ſoient en équilibre; parce que ſi la Sphere que repreſente l'arc A B n'étoit pas en équilibre avec celle de l'arc CD, elle s'y mettroit par le principe que tout corps va du côté qu'il eſt moins preſſé. Or afin que l'arc Sphérique inférieur A B ſoit en équilibre avec le ſupérieur C D, il eſt néceſſaire que leurs forces centrifuges ſoient en raiſon réciproque avec eux. Ainſi la force centrifuge d'un point de la matiére étherée, qui compoſe l'arc A B, étant par la * démonſtration des forces centrifuges, égale à $\frac{vv}{d}$,

* Cette démonſtration eſt à la fin de ce volume.

celle de l'arc ou du cercle entier sera $\frac{vvc}{d}$. Et celle de l'arc C D sera $\frac{xxc}{D}$, ou l'une sera vv, & l'autre XX, puisque $\frac{c}{d}$ est égal à $\frac{C}{D}$. On aura donc $v\,v.\,XX::D.\,d$. Et mettant dans cette proportion, pour x & v leurs valeurs, sçavoir les circonférences divisées par le tems des révolutions, ou à la place des circonférences, les diametres qui sont en même proportion que les circonferences; on aura $\frac{D^3}{TT} = \frac{d^3}{tt}$. ou $tt.\,TT::d^3.D^3$. qui est précisément ce que les Astronomes ont découvert par leurs observations. Ainsi la raison s'accorde en cecy avec l'expérience, parce que toute la matiére celeste est dans un parfait équilibre, ou tend à s'y mettre. Je viens aux propriétez de la lumiére.

XIX. Lors qu'un rayon de lumiére AC est dans une matiére rare ou subtile comme l'air, & qu'il

rencontre obliquement la ſurface MN d'un corps tranſparent plus denſe & peſant que l'air, comme de l'eau ou du verre, l'experience apprend que ce rayon ou ſon action ou preſſion ſe partage ſelon deux lignes ; dont l'une entre dans le verre, & en y entrant ſe détourne vers la ligne TC perpendiculaire à la ligne MN, qui ſepare l'air de l'eau, & l'autre ſe réfléchit ſelon une ligne, qui fait avec la même perpendiculaire un angle de réfléxion égal à l'angle d'incidence ACL. L'expérience apprend.



1°. Que ſi un rayon de lumiére paſſant par éxemple par le point R. tout proche de la ſurface de l'eau, la rencontre au point C, dont on ait décrit le cercle RTVQ; ce rayon ſe rompra & paſſera par un point comme *r*, & qu'il ſe réfléchira auſſi en partie en raſant la ligne MN.

2°. Il

2°. Il faut remarquer que le ſinus R P de l'angle d'incidence R C I, ou le demi-diamêtre R C, eſt au ſinus, r s que fait le rayon rompu r C du rayon raſant R C: comme le ſinus de tout autre angle d'incidence comme A B, au ſinus *a b* de ſon angle de refraction. C'eſt-à-dire que ſi R C eſt à *r* S, comme 4 à 3: A B ſera à *a b*, comme 4 à 3.

3. Mais ſi un rayon, ou ſon action alloit de l'eau vers l'air ſelon la ligne *r* C, il ſe romproit au point C, & raſant la ligne M N, il paſſeroit par le point R. Il ſe réfléchiroit auſſi en partie vers K, & feroit dans l'eau même un angle de réfléxion, égal à celui de ſon incidence r C S, & ſon ſinus K S ſeroit égal à celui de l'angle rompu du rayon, raſant R C qui entroit de l'air dans l'eau. En un mot les rayons qui paſſent d'un milieu dans d'autres ſuivent le même chemin en retournant qu'en allant. Ceux qui traitent de l'optique * mettent même cela au nombre des axiomes, car il n'y a point d'expérience de dioptrique qui ne le con-

* M Newton, pag. 5. de ſon Optique.

firme, & l'on en verra la raiſon.

4°. De cet axiome qui eſt le fondement de la Dioptrique: *Que les rayons qui paſſent d'un milieu dans d'autres ſuivent exactement le même chemin en retournant qu'en allant*, il ſenſuit que tous les rayons qui de l'air rencontrent la ſurface de l'eau, quelque raſans qu'ils ſoient, quand même l'angle, que le rayon raſant RC fait avec la ſurface ne ſeroit que d'une ſeconde ou d'une tierce, y entrent preſque tous. Et qu'aucun de ceux qui tendent de l'eau vers l'air n'y entrent, tant que l'angle qu'ils font avec la ſurface eſt plus petit que 41. degrez 25. minutes, qui eſt la valeur de l'angle *r*CS; la refraction de l'eau par rapport à celle de l'air étant comme 3 à 4. Que ſi les rayons ſortoient du verre pour entrer dans l'air, aucun des rayons n'y entreroit, tant que l'angle qu'il feroit avec la ſurface ſeroit plus petit que 49. D. 5'. La refraction du verre par rapport à celle de l'air étant comme 20. à 31.

5°. Il faut remarquer, que ſi on

augmente l'angle de l'obliquité rCE de la lumière, qui de l'eau tombe sur la surface de l'air de quelque peu, comme d'un degré; alors presque tous les rayons y entrent, & selon ce qui paroît aussi abondamment, que si on augmentoit cet angle dix fois davantage.

6°. Il faut enfin remarquer que plus les corps transparens sont denses ou pesans, plus la refraction des rayons qui y entrent est grande. Ces expériences supposées, cherchons-en maintenant les raisons physiques.

Il ne faut pas s'imaginer que la réflexion des rayons se fasse comme celle des corps durs à ressort mûs, contre une surface plane. Comme tout est plein & infiniment comprimé, les rayons se réfléchissent & transmettent leur action sans que les petits tourbillons de l'Ether changent de place. Il n'y a là que de la pression sans mouvement, si ce n'est celui qu'on conçoit necessaire aux vibrations de pression: & c'est selon la ligne droite des diverses déterminations de pression que les rayons sont diver-

ſement ou réfléchis ou rompus.

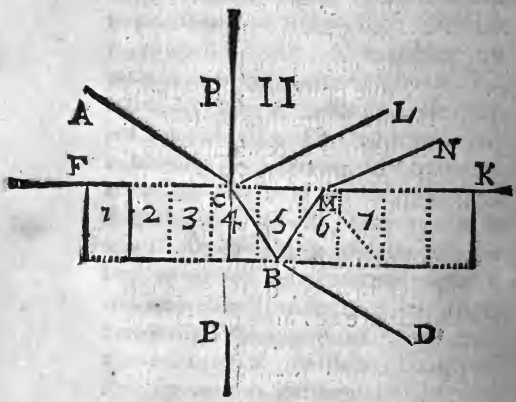
On croit ordinairement que les rayons ne réfléchiſſent que parce qu'ils choquent les parties ſolides du verre qui leur réſiſtent. Mais cette opinion ſi naturelle & ſi vraiſemblable eſt inſoûtenable pour pluſieurs raiſons

1°. Il n'y a nulle apparence que les rayons les plus obliques ſur la ſurface de l eau ou du verre & qui la raſent, y puſſent entrer facilement, & la plus grande partie ſans trouver de parties groſſiéres qui les faſſent réfléchir : & qu'aucun des rayons qui tendent à ſortir du verre pour entrer dans l'air, ne le pût, que l'angle de leur obliquité ne ſoit fort grand. Car peut-on croire que l'air, qui tranſmet ſi aiſément la lumiére, ait ſans comparaiſon plus de parties groſſiéres qui la faſſent réfléchir, que l'eau & le verre; & qu'il n'y ait du moins quelques rayons qui à la ſortie du verre trouvent quelque endroit par où ils puiſſent paſſer dans l'air ou y tranſmettre leur action, l'angle de l'obliquité étant de 39. degrez ou plus petit?

2°. Peut-on concevoir que des rayons qui tendent à ſortir de l'eau, ou du verre, aucun ne puiſſe y entrer, lors que l'angle de leur obliquité eſt plus petit que 40. degrez, par cette raiſon que les parties groſſiéres de l'air les obligent à réfléchir ; & que pour peu que l'angle de l'obliquité augmente, ils y entrent preſque tous ; & autant apparemment, lorſque l'angle eſt augmenté d'un degré, que s'il l'étoit de vingt ? Cela ne marque-t'il pas évidemment une autre cauſe de la réfléxion des rayons, qui ne ſe fait qu'à la ſurface de l'air, que la rencontre de ſes parties groſſiéres ? Mais voici encore une preuve plus démonſtrative.

Si l'on fait un petit trou à une carte, qu'on l'expoſe au ſoleil, ou au grand jour, & qu'on mette deſſous un verre ſur lequel tombe le rayon intercepté, on verra deux petits cercles éclairez, dont l'un ſe voit par la lumiére qui réfléchit à la ſurface du verre, & l'autre par celle qui eſt réfléchie à la ſurface inférieure de l'air, lors que le rayon y entre. Voici le chemin qu'il ſuit

ſuppoſant le verre plan & d'égale épaiſſeur.



Le rayon intercepté AC rencontrant le verre FK au point C, réfléchit en L : & diminué de la lumiére réfléchie, il entre dans le verre & ſe rompt vers B ; de B il ſe rompt encore vers D ; & diminué de la lumiére directe, il réfléchit en M ; & enfin diminué de la lumiére réfléchie vers 7 par la 2e ren-

contre de l'air, I ſe rompt vers N, & la ligne MN qui ſelon les loix de l'optique & ſelon l'expérience ſe trouve parallele à CL, eſt celle du rayon qui fait voir le petit cercle le moins éclairé, & il ne tire ſa lumiére que de celle qui ſe réfléchit du rayon CB à ſon paſſage du verre dans l'air qui eſt deſſous. Or on ne peut pas dire que ce ſoit la ſurface inferieure du verre qui réfléchiſſe le rayon B M N : ce ne peut être ou que la matiére ſubtile ou les parties groſſiéres de l'air. L'expérience aprend que ce ne ſont point les parties groſſiéres de l'air. Car lorſqu'on a appliqué un verre à la machine du vuide & qu'on en a pompé l'air groſſier autant qu'il ſe peut, cela n'a apporté aucun changement ſenſible dans la force du rayon réfléchi de deſſous le verre. Or quoiqu'on ne puiſſe pas pomper tout l'air, il n'en reſte pas, ſelon M. Boïle, la dix milliéme partie. Il en reſte ſi peu, qu'une plume y tombe auſſi vîte en apparence que du plomb, & il eſt certain que la lenteur de la chute d'une plume ne vient que de la réſiſtance de l'air. Il

eſt donc évident que la réfléxion des rayons ne vient point de la rencontre des parties groſſieres du verre, de l'eau, de l'air, ni comme je le croi, d'aucun autre corps groſſier, comme on le verra dans la ſuite.

Mais que deviennent donc les rayons qui rencontrent les petites parties ſolides dont le verre & tous les autres corps ſont compoſez. Je croi qu'ils s'éteignent. Voicy comment & pourquoi. Les rayons ne conſiſtant que dans des vibrations de preſſion en ligne droite dans les petits tourbillons, qui ſont tous en équilibre & qui ſe reſiſtent mutuellement par leurs forces centrifuges, ils ne ſont pas repouſſez, lorſqu'ils tombent ſur une petite partie ſolide du verre qui n'a point de force centrifuge. C'eſt comme ſi ils tomboient ſur une petite partie molle. Il eſt vrai qu'elle eſt dure; mais comme elle n'eſt telle que par la compreſſion de la force centrifuge des petits tourbillons qui l'environnent, & qui lui donnent comme à toutes les petites parties dont les corps ſont compoſez, ſa figure & ſa conſiſtance; la preſſion de chaque vibration qui

tombe ſur cette petite partie, & qui l'ébranle quelque peu, ſe répand irrégulierement ſur les tourbillons qui la compriment. Or cela éteint le rayon, car il ne conſiſte que dans des vibrations de preſſion en ligne droite; & cela excite ſeulement peu à peu de la chaleur, car les corps chauds ne ſont tels que par l'ébranlement des petites parties dont ils ſont compoſez. Auſſi voit-on que les corps noirs expoſez au ſoleil, s'échauffent beaucoup plus que les corps blancs qui réfléchiſſent les rayons, & que les tranſparans qui les tranſmettent preſque tous.

A l'égard de la cauſe de la réfraction on en a publié divers ſentimens dont le plus vrai-ſemblable eſt, que l'air étant plus groſſier que la matiére ſubtile qui remplit les pores des corps tranſparens, les rayons en y entrant devoient être repouſſez par l'air groſſier qui leur réſiſtoit, & ſe rompre vers la perpendiculaire. Mais l'experience précedente & quelques autres qu'on a faites ne peuvent s'accorder avec ce ſentiment. Et en effet les rayons qui rencontrent les parties groſſieres de

l'air, & qui les ébranlent, s'éteignent comme je viens de dire ; ou ils n'en sont point repoussez, du moins de la maniére nécessaire pour en continuer ou transmettre les vibrations, ni avec assez de force pour rompre les rayons aussi forts qu'ils le sont à la surface du verre ou du diamant dont la refraction est environ comme 5 à 2. * Car même icy bas, où l'air est comprimé par le poids de l'Athmosphere, dans un volume composé d'air & de matiére subtile ; l'air grossier n'en occupe pas la dix miliéme partie.

* Selon M. Newton, page 232. de son Optique.

Puisque la réflexion & la réfraction des rayons ne sont point produites par l'action de l'air, ni du verre dans leur passage de l'un dans l'autre ; il est donc nécessaire que la cause s'en tire de l'action même de la matiére subtile, puisqu'il n'y a là que de l'air du verre & de la matiére subtile.

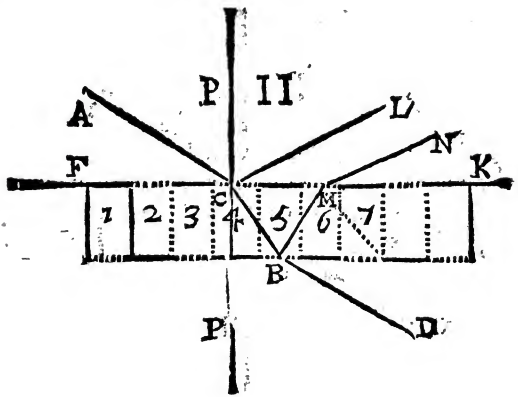
Pour expliquer la maniére dont cela se fait ; il faut remarquer que toutes les parties de l'éther, ou tous les petits tourbillons, dont je croi avoir démontré qu'il est composé, sont également comprimez, & en

équilibre entr'eux, ou qu'ils tendent ſans ceſſe à s'y mettre. Car comme tout corps ſe meut actuellement du côté qu'il eſt moins preſſé, ſi quelque partie de l'éther étoit moins preſſée que les autres, il eſt clair que les autres tomberoient ſur elle, & la compriméroient autant qu'elles le ſont elles-mêmes. Sans cet équilibre & égalité de preſſion où ſe mettent les petits tourbillons, par leurs forces centrifuges; leurs diverſes vibrations produites par les mouvemens variez des petites parties, dont les étoiles ſont compoſées, & dont l'une paroît d'une lumiére tirant ſur le bleu & l'autre d'une lumiére rougeâtre, ne pourroient pas ſe tranſmettre juſqu'à nous, & en un inſtant. La vuë qu'on en a, pourroit bien être interrompuë par l'interruption des vibrations de preſſion qui la cauſent: & être interrompuë plus long-tems qu'elle ne l'eſt, lorſque quelque petit corps qui voltige dans l'air, traverſe la ligne de leurs rayons vers nos yeux. Car à cauſe du grand éloignement des étoiles, qui eſt tel qu'elles ne paroiſſent que comme un point lumineux avec les Teleſcopes

mêmes qui augmentent ſi fort les Planetes, l'aſſemblage de tous leurs rayons, a ſi peu d'épaiſſeur que les plus petites parties groſſiéres, différentes de l'éther, en traverſant à tous momens leurs rayons, interrompent leur action, & les rendent étincelantes.

Suppoſant donc que tous les petits tourbillons de l'éther ſont également & comme infiniment comprimez, & qu'ils ſe contrebalancent tous par leurs forces centrifuges, dès que les petites parties du corps lumineux preſſent les petits tourbillons qu'ils rencontrent, leur preſſion ſe communique à tous les autres juſqu'à nous, & cela en un inſtant à cauſe qu'il n'y a point de vuide. Ces petites parties du corps lumineux par leurs mouvemens divers repreſſant par ſecouſſes les tourbillons qui leur réſiſtent, cauſent en eux des vibrations de preſſion. Or toutes ces vibrations de preſſion ſe font en ligne droite, tant qu'elles ſont dans l'éther. Car tous les tourbillons ſe contrebalançant par leurs forces centrifuges, les rayons ou vibrations de preſſion ſont autant

preſſez à droit qu'à gauche. Ainſi les rayons ne peuvent changer de direction. Mais lorſqu'ils rencontrent obliquement la ſurface du verre, ils y ſouffrent réfraction & ſe détournent vers la perpendiculaire à cette ſurface ; & cette réfraction eſt d'autant plus grande que les corps où ils entrent ſont plus peſans ou plus denſes, que ceux dont ils ſortent. On en voit déja la raiſon, mais il faut l'expliquer plus diſtinctement.



Supposant que F K représente la surface d'un verre, & que 1, 3, 5, 7, marquent les parties solides de cette surface, & que 2, 4, 6, marquent les pores remplies des petits tourbillons de l'éther. Supposons la même chose pour la surface inférieure de ce même verre, & que le rayon ou la ligne des vibrations de pression A C tombe obliquement sur le verre, il est évident qu'il doit se détourner vers la perpendiculaire. Car y ayant plus de tourbillons dans l'air que dans le verre, il y a plus de forces centrifuges; & le rayon n'étant plus également pressé par les forces centrifuges des tourbillons environnans; il faut que la direction des vibrations de pression se détourne du côté le plus foible. Or comme il y a le même rapport entre la force centrifuge des tourbillons, qui sont dans l'air au dessus & au dessous du verre à celle qui est aux deux surfaces du verre; le rayon se détourne autant de la perpendiculaire au point de la surface dont il est sorti du verre, qu'en y entrant. Mais si la surface inférieure du verre trempoit dans l'eau; comme il y a moins de tour-

billons dans l'eau que dans l'air, & plus que dans le verre; puiſque l'eau péſe plus que l'air, & moins que le verre; le rayon en entrant du verre dans l'eau doit bien s'éloigner encore quelque peu de la perpendiculaire au point B, mais d'autant moins que s'il entroit dans l'air, qu'il y a moins de tourbillons & de force centrifuge dans l'eau que dans l'air. Enfin ſi l'on applique à la ſurface inférieure d'un verre plan un autre convexe qui le touche en un point ſenſible, comme ſeroit l'objectif d'un Teleſcope; les rayons qui paſſent par le point touchant, n'y ſont ni rompus ni réfléchis, y ayant égalité de tourbillons & de force centrifuge dans les deux verres. Le verre objectif paroîtra troüé au point d'attouchement. Enfin dans l'expérience dont j'ai déja parlé, d'un rayon intercepté par un petit trou fait dans une carte, & reçû ſur un verre qui fait deux réfléxions fort ſenſibles, ſi l'on trempe dans l'eau la ſurface inférieure du verre où ſe fait la ſeconde réfléxion, on l'affoiblira de telle maniére qu'on aura de la peine à voir ſa foible lumiére. Foible, dis-

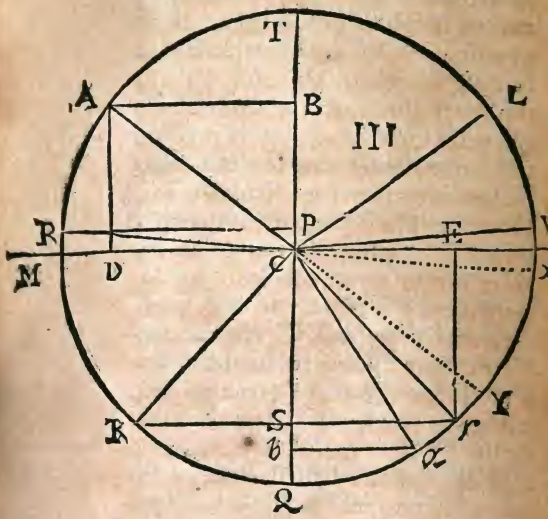
je, par rapport à celle de la premiére réflexion ; & d'autant plus foible qu'il y a moins de tourbillons dans l'eau que dans l'air.

Il suit évidemment de tout cecy que la réflexion & la réfraction des rayons, ou le détour de la ligne des pressions de la lumiére, n'étant point produit par les parties grossiéres de l'air qui sont dans l'éther, ni par celles qui composent le verre ; ce détour ne peut venir que de la force centrifuge des tourbillons de la matiére subtile, par laquelle ils se compriment entr'eux & tous les corps qu'ils environnent, pour conserver l'équilibre entre les forces contraires selon la loy naturelle que tout corps se meut vers le côté qu'il est moins pressé.

Mais afin qu'on conçoive encore plus distinctement la verité de mon sentiment, je vais en déduire que le rapport des Sinus des Angles d'incidence & de réflexion doit être constant, & toûjours le même dans toutes les obliquitez différentes que les rayons rencontrent la surface du verre.

Concevons d'abord que le cercle

R T V Q repréſente une boule de verre, le rayon R C ne ſe rompra point au point C, ni ailleurs, ſi le verre eſt par tout d'une égale denſité. Mais ſi l'on ſuppoſe que la Demiſphére ſupérieure ſoit retranchée, & qu'au deſſus de la ligne M N, de la ſurface du verre, il n'y ait que des tourbillons avec très-peu d'air groſſier ; & qu'à la ſurface du verre même M N, il n'y ait auſſi que des tourbillons avec très-peu d'air, mais avec beaucoup de parties groſſiéres dont le verre eſt compoſé ; & qu'un rayon de lumiére coupe obliquement ces deux rangs de matiére inégaux en tourbillons, & par conſéquent en force ; il eſt évident qu'à ſon paſſage de l'air dans le verre, il ſera détourné vers la perpendiculaire à ces deux rangs ou ſurface de force inégale ; & cela à proportion qu'il coupera plus obliquement la ligne M N, car s'il tomboit perpendiculairement, il ſeroit en entrant dans le verre également preſſé ou dirigé de côté & d'autre de la perpendiculaire.



Pour avoir encore une idée plus distincte de ce que je viens de dire, & de ce que je dirai dans la suite; imaginons nous que la figure M T N Q, represente un de ces petits tourbillons, qui transmettent, non par leur mouvement, mais par leur pression, l'action du corps lumineux; & que ce petit tourbillon est entre

les 2 rangs de matiére de force inégale dont je viens de parler. Si le rayon incident ou la ligne de ſa preſſion eſt A C, il eſt évident que le rang ſupérieur, celui où il y a plus de tourbillons, & par conſéquent plus de force centrifuge, preſſera plus que l'autre rang le petit tourbillon ſelon la perpendiculaire TC. Or cette preſſion perpendiculaire ſelon T C, n'appuïe pas toute entiére ſur le rayon ou la ligne des preſſions, ſelon A C, mais la preſſion entiére ſelon T C, eſt à la partie de cette même preſſion qui appuïe ſur le rayon A C, comme TC, eſt à la perpendiculaire tirée du point T ſur A C, laquelle eſt égale à A B, l'une & l'autre étant également le Sinus de l'Angle d'incidence A C T. Il en eſt de même à l'égard de tout autre rayon. Le Sinus R P, par exemple, de l'Angle d'incidence R C T du rayon raſant RC, exprimera la force de la preſſion par laquelle le rang où il y a plus de tourbillons le comprime. Ainſi les Sinus des Angles d'incidence de divers rayons, exprimant les diverſes forces, dont la force totale qui de-

meure toûjours la même & qui eſt exprimée par la perpendiculaire C T, appuye ſur ces rayons & les preſſe; il s'enſuit que les détours de ces rayons devant être entr'eux comme les forces qui les cauſent, les Sinus des Angles de réfraction de divers rayons, doivent néceſſairement avoir le même rapport avec les Sinus de leurs Angles d'incidence; c'eſt à dire, que R P. A B :: *r* S. *ab*. Et R P. *r* S :: A B. *ab*. Et comme le Sinus R P du rayon raſant peut-être pris pour le demi-diamêtre, tous les Sinus des Angles d'incidence ſont à ceux de réfraction comme le demi-diametre eſt au Sinus de l'Angle de refraction du rayon raſant, c'eſt à dire, comme M C eſt à C E, égal à S *r*.

On voit donc que la force centrifuge des petits tourbillons, & l'équilibre où ils tendent ſans ceſſe à ſe mettre, donne aiſément la raiſon phyſique d'une vérité qui eſt le fondement de toute l'optique, & de la conſtruction admirable de nos yeux, que j'expliquerai dans l'éclairciſſement qui ſuit.

A l'égard de la réflexion des

rayons, je croi avoir démontré que ce ne ſont point les parties groſſiéres des corps qu'on appelle tranſparens, & qui le ſont en effet beaucoup plus que tous les autres, comme le verre, l'eau & l'air, qui les font réfléchir. Je dis, *qu'on appelle tranſparans;* car tous les corps fort minces le ſont, puiſqu'ils ont tous des pores par leſquels certaines vibrations de preſſion des petits tourbillons ſe continuënt au dehors; l'or même qui eſt le plus denſe & le plus peſant de tous les métaux. Car il refléchit certains rayons, & donne paſſage à d'autres. Il refléchit les rayons dont les vibrations de preſſion font voir une couleur jaune, & lorſqu'il eſt réduit en feüilles très-minces, il laiſſe paſſer ceux dont les vibrations font voir une couleur bleuë. Mais quand même on ne verroit aucune couleur au travers des feüilles d'or, on n'en devroit pas conclure qu'il n'y a point de rayons qui les traverſent; mais ſeulement qu'il y en a ſi peu qu'ils ne ſont pas ſuffiſans pour ébranler aſſez fort la rétine & le cerveau, pour occaſionner à l'ame quelque ſenſation. Car la matiére

qui tourne autour de l'aiman y paſſe auſſi librement que dans lair ; & l'eau même lorſqu'elle eſt trop comprimée dans une bouteille d'or, elle le traverſe comme une ſueur & s'amaſſe en goutes. Il eſt donc évident que les petits tourbillons, dont la pluſpart du moins ſont plus petits que les petites parties dont l'or eſt compoſé, puiſque ce ſont eux qui donnent à ces petites parties leur conſiſtance par leur force centrifuge. Il eſt, dis-je, évident que ces tourbillons, du moins quelques-uns, peuvent continuer leurs vibrations en ligne droite, & que tous les corps de très-peu d'épaiſſeur ſont tranſparens. Cela ſoit dit en paſſant: Venons à la réfléxion des rayons ſans laquelle nous ne verrions que les corps lumineux.

J'ai prouvé ſuffiſamment, ce me ſemble, que ni les parties groſſiéres dont le verre & les autres corps ſont compoſez, ni l'air qui les environne, n'étoit point la vraie cauſe de la réfléxion des rayons: d'où on doit conclure qu'elle ſe trouve dans les forces centrifuges des tourbillons mêmes.

Comme l'on ſçait aſſez pourquoi une boule très-dure ou à reſſort parfait, tombant obliquement ſur un plan, rejaillit de maniére par la réſiſtance du plan que l'Angle de réfléxion eſt égal à ſon Angle d'incidence ; je croi que pour expliquer la réfléxion de lumiére, il ſuffit de marquer les différences de ces réfléxions, ſans répeter ce qu'on ſçait aſſez.

1. Les tourbillons ne ſont point en mouvement comme la boule. Car la réfléxion d'un rayon de lumiére n'eſt qu'une nouvelle détermination dans la ligne de preſſion des petits tourbillons qui demeurent en leur place.

2. La réfléxion des rayons ne ſe fait pas au point où le rayon & les tourbillons touchent les parties ſolides du verre qui n'ont point de force centrifuge, mais ſur les tourbillons qu'ils preſſent & qui ſont détournez vers la perpendiculaire par le plus grand nombre des tourbillons qui ſont au deſſus du verre, ainſi que je l'ai expliqué.

3°. La réfléxion des rayons, c'eſt à dire, la preſſion des tourbillons ne

réfléchit pas entiére ; la plus grande preſſion ſe fait dans le verre & le traverſe. La preſſion réfléchie ne venant que de la réaction des tourbillons preſſez par l'action de ceux qui ſont au deſſus du verre & qui les détournent vers la perpendiculaire: le rayon réfléchi eſt beaucoup plus foible que le rompu.

4°. Le reſſort qui fait rejaillir la boule ne vient que de la force centrifuge des petits tourbillons qui ſont dans ſes pores. Le reſſort qui fait rejaillir les rayons n'eſt que la force centrifuge des petits tourbillons mêmes, dont le rayon eſt compoſé.

Enfin l'Angle d'incidence du rayon eſt égal à celui de réfléxion, par une raiſon ſemblable à celle de la boule à reſſort parfait. Voilà ce que je penſe de la réfléxion des rayons, & qui me paroît ſuivre des proprietez de la lumiére que j'ai tâché d'expliquer & de prouver.

Je croi qu'on voit maintenant les raiſons phyſiques, c'eſt à dire, les raiſons qui dépendent de ce principe inconteſtable; que tout tend à l'équilibre, ou que tout corps ſe meut

dès

dès qu'il eſt inégalement preſſé : Je croi, dis-je, qu'on voit clairement :

1°. Pourquoi les rayons qui ſouffrent réfraction en paſſant par divers milieux, ſuivent le même chemin en retournant qu'en allant ; & que ſi on tranſporte l'objet lumineux ou éclairé à ſon foyer, j'entends au lieu où ſon image paroît : on verra la même image au même lieu d'où on l'a tranſporté.

2°. Pourquoi les Sinus des Angles d'incidence de tous les rayons, quoique diverſement inclinez, ont tous le même rapport avec les Sinus de leurs Angles rompus, & pourquoi les Sinus des rayons incidens ſont égaux à ceux des rayons refléchis.

3°. Pourquoi les corps durs principalement, ſouffrent ordinairement une réfraction exactement proportionnée à leur peſanteur. La réfraction & la peſanteur venant de la même cauſe, de ce qu'il y a plus de tourbillons, & par conſéquent plus de force centrifuge dans l'air que dans les corps plus peſans & plus durs. Il eſt vrai que la peſanteur n'eſt pas ſi exactement proportionnée à la peſanteur dans les corps

fluïdes, dont la pesanteur est presque la même. L'eau par exemple, quoique quelque peu plus pesante que l'esprit de vin, ne souffre pas autant de réfraction, selon les expériences qu'on en a faites ; dont une des principales raisons est apparamment que quoique les petites parties des corps fluïdes n'ayent pas autant de force centrifuge que les petits tourbillons ; elles ont quelque force, puisqu'elles ont, comme fluïdes, quelque mouvement. Ainsi elles peuvent résister plus ou moins aux tourbillons environnans, selon la varieté de leurs mouvemens. Or comme la différence de la pesanteur de l'eau d'avec celle de l'esprit de vin, ni par conséquent celle de la force des petits tourbillons qui environnent ces deux liqueurs, n'est pas fort grande ; la différence des mouvemens variez des petites parties de l'eau & de l'esprit de vin peut être telle, qu'elle troublera la proportion de la pesanteur à la réfraction. On peut en concevoir encore d'autres causes, mais apparemment j'en ai dit la principale. Car il faut remarquer que la même eau ne fait pas toû-

jours la même réfraction ; chaude, elle en fait moins que froide; parce qu'alors, non ſeulement elle eſt moins peſante qu'elle n'étoit ; mais encore parce que les parties dont elle eſt compoſée, ſont plus en mouvement. Mais lorſque de deux verres objectifs d'un Teleſcope, également bien travaillez, & dans le même baſſin, l'un eſt excellent, & l'autre ne vaut rien ; cela vient uniquement de la denſité ou peſanteur inégale des parties du verre, laquelle cauſe l'inégalité dans la réfraction.

Comme il eſt certain que tous les rayons de diverſes couleurs ſe croiſent ſans ceſſe ſans ſe confondre, & ſe détruire les uns les autres ; il eſt évident que leur action ne conſiſte point dans le mouvement direct des petits tourbillons, mais uniquement dans la preſſion qu'ils reçoivent des objets lumineux & éclairez, & qu'ils leur rendent promptement par leur force centrifuge. Car un tourbillon ne peut ſe mouvoir en même-temps de tous côtez, mais il peut preſſer & être preſſé de tous côtez en même-temps.

Suppoſé donc que la varieté des

couleurs ne vienne que de la promptitude différente des vibrations de preſſion, ainſi que je croi l'avoir ſuffiſamment prouvé. On peut voir clairement la raiſon pourquoi tous les rayons ſimples, qui ſont le rouge, l'orangé, le jaune, le verd, le bleu, l'inde ou bleu obſcur, & le violet, ne changent point leur couleur ou la promptitude de leurs vibrations, & que leurs refractions ont toûjours le même rapport les unes avec les autres, ce que M. Newton a prouvé par pluſieurs expériences décisives. Car n'y ayant point de vuide, & tout étant plein & comme infiniment comprimé, un rayon ne peut preſſer pas un bout, qu'il ne preſſe en même-temps par tout juſqu'au nerf optique, ou il s'éteint ou s'affoiblit, après l'avoir ébranlé & par lui le cerveau de la maniére néceſſaire pour occaſionner à l'ame une telle ſenſation de couleur.

Il eſt vrai que lorſqu'un rayon jaune preſſe quelque fibre de la rétine conjointement avec un rayon bleu, cela fait voir une couleur verte. Mais cette couleur, quoique ſemblable en tant que ſenſation, à celle

que produit le rayon verd ſimple ; elle a une cauſe fort différente. Car ſi on fait paſſer le rayon verd ſimple par des priſmes de verre, il demeurera toûjour verd ; mais l'autre en y paſſant deviendra jaune & bleu ; le jaune faiſant moins de réfraction que le bleu, ces deux rayons ſe ſépareront. Il ne faut pas juger par la ſenſation de la cauſe qui la produit. Il eſt aiſé de concevoir comment deux ou pluſieurs vibrations inégales, appuyant conjointement ſur une même fibre du nerf optique, peuvent ébranler la partie principale du cerveau de la même maniére que des vibrations moyennes. Il n'y a point, par exemple, de rayon blanc qui ſoit ſimple. Tout rayon très-blanc eſt compoſé de tous les ſimples, rouge, jaune, bleu, &c. qui tous ſont des vibrations & des réfractions différentes ; & toutes les différentes couleurs dont les objets paroiſſent couverts, ne viennent que des divers mélanges des rayons ſimples, ou tranſmis ou réfléchis des petites parties tranſparentes des corps opaques.

Il y a bien de l'apparence que

c'eſt à la ſortie du Soleil, dans lequel rien n'eſt en équilibre, & où toute la matiére qui le compoſe, repouſſe par des mouvemens variez, la couche Sphérique des petits tourbillons qui eſt en équilibre avec les couches ſupérieures, ainſi que j'ay, dit, en parlant de la peſanteur des planetes; il y a, dis-je, bien de l'apparence qu'à la ſortie du Soleil, les petits tourbillons ſont contraints de s'accorder à faire leurs vibrations en des inſtans, commenſurables entr'eux, quoique cauſez par les mouvemens irréguliers des parties du Soleil; & que cet accord fait, ou cet eſpéce d'équilibre acquis, chaque rayon conſerve enſuite la même promptitude dans ſes vibrations. D'où il ſuit qu'il n'y a qu'un nombre déterminé de rayons ſimples, & qui conſervant toûjours la même promptitude dans leurs vibrations, ſouffrent toûjours la même quantité de réfraction; ce qui eſt certain par les expériences de Monſieur Newton. Car de même que lorſqu'on diviſe harmoniquement une octave, c'eſt à dire, de maniére que les différens tons qu'il con-

tient ſoient commenſurables, ou que les vibrations de l'air qui les cauſent, s'accordent & recommencent enſemble le plûtôt qu'il ſe peut, ſans ſe détruire il ne peut y en avoir qu'un nombre déterminé de tons ; il ne peut auſſi y avoir qu'un nombre déterminé de rayons ſimples. Auſſi M. Newton, dans l'expérience qu'il a faite, *pag.* 104. pour déterminer exactement la quantité particuliére de la réfraction de chaque rayon ſimple : a trouvé que le rang des couleurs ſimples étoit harmoniquement diviſé. Il avoit ſéparé fort exactement ces couleurs ſimples par le moyen de divers priſmes, comme on le peut voir dans ſon excellent Ouvrage. Je croi donc qu'on peut conclure de là, avec beaucoup de vrai-ſemblance, que le rayon rouge, qui a le plus de force, puiſqu'il ſouffre moins de réfraction que les autres rayons, n'eſt pas repouſſé ſi promptement, ou recommence ſes vibrations moins ſouvent que ceux qui le ſuivent ; & que le violet qui eſt le dernier & le plus foible, eſt celui de tous dont les vibrations ſont les plus petites & les

plus promptes, ou recommencent plus souvent.

Lorſqu'on met ſous un verre plan un verre convexe ; on voit par réfléxion un petit cercle noir au point touchant de ces deux verres, & pluſieurs couronnes concentrique de diverſes couleurs fort ſenſibles, ſur tout lorſque le verre convexe l'eſt tres-peu. Mais lorſqu'on regarde au travers, on voit blanc ce qu'on voyoit noir, rouge ce qu'on voyoit bleu, violet ce qu'on voyoit jaune. En un mot, on voit ordinairement par la réfléxion & par la réfraction les couleurs les plus tranchantes & les plus oppoſées. Cela marque bien, ce me ſemble, que la promptitude des vibrations ne change point, & que la ligne des preſſions d'un rayon, a par tout le même ébranlement, & qu'on ne voit les objets chacun de telle couleur, que parce que de la lumiére qui renferme toutes les ſimples, il ne ſe réfléchit que certains rayons dont les divers mélanges ſont toutes les diverſes couleurs.

Au reſte je croi devoir avertir qu'on ne doit regarder que comme

des conjectures ou des vûës generales insuffisamment prouvées, ce que je viens de dire dans ces derniers articles, pour rendre raison des principales expériences que M. Newton, ce sçavant Géometre & si renommé en Angleterre & par tout, a faites avec une exactitude telle que je ne puis douter de la vérité. Car ma principale vûë dans cet Eclaircissement, a été de faire voir que toute la Physique dépend de la connoissance de la matiére subtile; que cette matiére n'est composée que de petits tourbillons, qui par l'équilibre de leurs forces centrifuges, font la consistance de tous les corps; & par la rupture de leur équilibre qu'ils tendent sans cesse à rétablir, tous les changemens qui arrivent dans le monde. Ma principale vûë a été de prouver que le repos n'a point de force; que tout se fait par le mouvement, & que la source du mouvement n'est que dans cette matiére invisible, que quelques personnes tres-sçavantes d'ailleurs, comptent pour rien; ou ne regardent, lorsqu'elle est en équilibre, & ne se font point sentir que comme une matié-

re inéfficace & ſans action.

On pourroit encore tirer bien des conſéquences de ce que j'ai dit auparavant pour rendre raiſon de la peſanteur. Qu'une plume, par exemple, doit tomber perpendiculairement ſur la ſurface de la terre, & cela auſſi-bien ſous les poles que ſous l'équateur. Que dans la Zone temperée les parties de la ſurface de la terre tournent préciſément de la même vîteſſe que l'éther qui répond à la ſurface, & par tout ailleurs, d'une vîteſſe dont la difference ne doit pas être fort ſenſible. Que la peſanteur doit être ſenſiblement égale ſous l'équateur & ſous les poles, & par conſéquent que la terre doit être ronde. Que toutes les planetes doivent être environnées de grands tourbillons, & des petits dont je viens de parler; car ſans eux il n'y auroit point de peſanteur, ni par conſéquent d'amas de matiére groſſiére, différente de l'éther. Que la matiére éthérée étant compoſée de petits tourbillons en équilibre, & d'une petiteſſe & d'une fluidite extrême, on ne doit point ſentir qu'elle faſſe de réſiſtance dans le mouvement horiſontal. Que la

vîteſſe dans la chute des corps n'eſt pas proportionnée à leur peſanteur, qu'ils tomberoient tous également vîte, ſans la réſiſtance de l'air, & qu'une plume dans le vuide d'air, doit tomber auſſi vîte que du plomb. Que la peſanteur des corps durs doit être préciſément égale à leur maſſe; c'eſt à dire, à ce qu'ils ont de matiére propre & ſans mouvement, leurs pores remplis de tourbillons, n'étant point comptez. Mais ſi j'entrois dans le détail des preuves de ces conſéquences, & de toutes celles qu'on peut tirer de la ſuppoſition que j'ai faite pour expliquer la tranſmiſſion de la lumiére & des couleurs & la génération du feu; ſçavoir, que la matiére éthérée n'eſt compoſée que de petits tourbillons, infiniment comprimez, qui ſe contrebalancent les uns les autres par leurs forces centrifuges; ſi, dis-je, j'entrois dans le détail de ces conſéquences, cela me méneroit bien-tôt dans un pays où je crains de faire un trop long voyage, & où je ne manquerois pas de m'égarer. Il ſuffit que j'aye prouvé ma ſuppoſition par la rapidité étonnante de la matiére éthérée; & par

la réſiſtance qu'elle trouve dans le plein qui oblige ſes parties mûës en tous ſens à ſe mettre en tourbillons; & que j'aye confirmé mes preuves par les effets les plus generaux de la Phyſique; tels que ſont la tranſmiſſion de la lumiére & des couleurs, la production du feu & ſes effets, la peſanteur des corps, leur dureté & leur fluidité, dont dépendent tous les effets naturels, & dont les Phyſiciens cherchent les cauſes; mais certainement ils ne les trouveront jamais que dans la matiére éthérée; par cette raiſon évidente, que c'eſt elle qui eſt la ſource de tous les mouvemens, & que rien ne ſe fait que par le mouvement.

Il ſeroit bien plus à propos ou du moins beaucoup plus utile pour les Lecteurs, de s'étendre icy ſur la ſageſſe infinie du Créateur, qui dans la création de l'Univers, a tellement diſtribué & déterminé le mouvement aux diverſes portions de la matiere, qu'il en a formé un ouvrage dont toutes les parties ont entr'elles une dépendance mutuelle; un ouvrage qui ſe conſerve & ſe renouvelle ſans ceſſe uniquement par cet-

te Loy generale & la plus ſimple qu'on puiſſe concevoir, que tout corps ſoit mû du côté vers lequel il eſt plus preſſé, & à proportion qu'il l'eſt d'avantage: Loy, dis-je, qu'on y prenne garde, qui ne tire point ſon efficace de la matiére, ſubſtance purement paſſive, & dont la force qui la meut, n'eſt rien qui lui appartienne & qui ſoit en elle; ainſi que je l'ai prouvé dans le quinziéme Eclairciſſement & ailleurs: mais Loy qu'a faite & qu'obſerve exactement le Tout-puiſſant dans le cours ordinaire de ſa providence generale ſur l'arrangement des corps; non ſeulement pour faire porter à ſa conduite le caractere de ſes attributs, dans leſquels il trouve ſa Loy & ſes motifs, ainſi que je l'ai prouvé ailleurs; mais encore pour donner aux hommes & aux animaux mêmes des régles certaines pour ſe conſerver & pour ſe conduire. Car ſi Dieu ne ſuivoit pas réguliérement cette Loy, qu'il a établie après en avoir prévû toutes les ſuites & reglé par rapport à elle, les premiers mouvemens avec une ſageſſe & une bonté infinie; s'il agiſſoit comme les cauſes particuliéres

res & les intelligences bornées ; il n'y auroit rien de certain dans la Phyſique, nul principe d'experience ; en un mot tout retomberoit à notre égard, dans un cahos, où l'on ne pourroit rien comprendre. Mais Dieu par l'obſervation exacte de cette Loy, produit, comme je viens de l'expliquer, la lumiére par laquelle il nous unit, non ſeulement entre nous, mais encore à des eſpaces immenſes. Car éteignez la lumiére, ou que les petits tourbillons qui nous environnent, ceſſent de porter le poids des autres & d'être en équilibre avec ceux qui ſont dans les cieux, & par là qu'ils ceſſent d'en recevoir les vibrations de preſſion en conſéquence de la Loy : & il n'y aura plus de ſocieté parmi les hommes ; plus cette varieté de couleurs qui nous fait diſcerner les objets. La terre ne ſera plus cultivée, & quoique cultivée, elle ne produira rien, par le défaut de cette chaleur qui ſuit de la lumiére ou des vibrations de ſes rayons. Or celui qui a dit: *Que la lumiére ſoit faite*, eſt celui-là même qui a formé les yeux aux hommes & aux animaux. Car toutes les

parties dont l'œil eſt compoſé, ont un rapport ſi juſte & ſi ſagement proportionné à l'action de la lumiére, comme on le verra bien-tôt, que la lumiére & les yeux ſont viſiblement faits l'un pour l'autre & partent d'une même main, de celle du Tout-puiſſant, dont la ſageſſe & la bonté n'a point de bornes. Si l'on fait de même quelques réfléxions ſur les utilitez du Soleil, du Feu, de la peſanteur des corps, de leurs diverſes duretez & fluiditez, qualitez neceſſaires à la formation & à la generation de toutes choſes, & que tout cela dépend de la force mouvante par laquelle Dieu anime, pour ainſi dire la matiére, par rapport à une infinité de deſſeins qu'il exécute par une même Loy: on comprendra ſans peine, que la ſageſſe du Créateur n'a point de bornes. Mais dans l'Eclairciſſement qui ſuit, j'expoſerai plus en détail le merveilleux de la Providence dans la conſtruction des yeux & dans l'uſage des parties dont il eſt compoſé.

Si ce que je viens de dire dans cette addition, ſur le principe general de la Phyſique, eſt exacte-

ment vrai, & appuyé sur un principe certain, ce que je laisse à la discussion des Lecteurs attentifs & éclairez, il y auroit encore quelques endroits à corriger dans l'abregé que j'ai donné de la Physique de M. Descartes, dans le chap. 4. de la 2. part. du 6 Liv. Mais mon principal dessein dans ce quatriéme chapitre, étant de faire sentir la difference de sa maniére de philosopher, d'avec celle d'Aristote, je n'ai pas crû devoir reformer entiérement son système sur celui que je viens de proposer, qui n'est pas tout à fait conforme au sien, quoique dans le fond il en dépende. C'est aux Lecteurs à faire cette reforme, s'ils ont assez de loisir, & que cette matiére leur paroisse agréable, & meriter leur attention, & s'ils jugent que ce que je viens d'écrire soit suffisamment démontré.

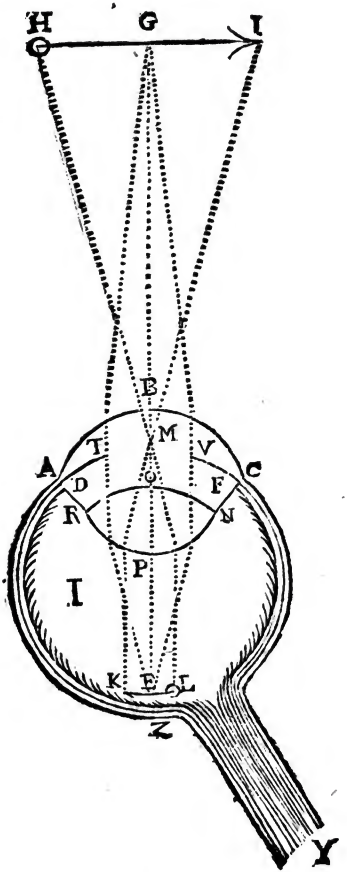
DERNIER ECLAIRCISSEMENT.

Contenant la deſcription des parties dont l'œil eſt compoſé, & les principales raiſons de leur conſtruction pour ſervir à l'intelligence de ce qui eſt dit dans le premier Livre, touchant les erreurs de la vûë.

J'Avois ſuppoſé dans le premier Livre que le Lecteur auroit du moins quelque légere connoiſſance de l'Optique, ou qu'il voudroit bien s'en inſtruire en conſultant quelque Ouvrage ſur cette matiére, comme la Dioptrique de M. Deſcartes que je lui avois indiquée; car ſi les Auteurs vouloient s'arrêter à expliquer les principes même les plus generaux de toutes les ſciences qui ont rapport au ſujet qu'ils traitent, & ne rien ſuppoſer de connu aux Lecteurs, outre qu'ils ennuïroient & choqueroient même par-là les ſçavans; ils ne pourroient jamais rien approfondir, ſans faire des ouvrages

immenſes. Ainſi j'avois crû être diſpenſé de redire ce que tant d'autres on dit, & que l'on pouvoit voir ailleurs, touchant la conſtruction & l'uſage des parties dont l'œil eſt compoſé. Cependant pour contenter ceux qui ne ſçavent rien de l'Optique, ſans ennuyer ceux qui en ſont inſtruits j'ai crû devoir ajoûter à la fin de ce volume ce qui ſuit. Car ceux qui ne ſçavent pas l'Optique, n'auront pas la peine de changer de Livre pour entendre ce que je dis, des erreurs & des jugemens naturels de la vûë ; peine légere, mais que le Lecteur négligeant ne prend pas volontiers; & les autres ne liront point ce qui apparemment ne peut rien leur apprendre. Au reſte, je croi devoir avertir qu'il ſuffit de bien ſçavoir comment on voit les objets, pour être en état de découvrir une infinité de veritez ; non ſeulement de Phyſique, mais encore de Métaphyſique, touchant la nature des idées, & la bonté, la generalité, la ſageſſe incompréhenſible de la Providence divine.

CONSTRUCTION DE L'OEIL.



Voyez la 8. figure.

Il faut remarquer avec soin toutes les particularitez de la construction de l'œil, pour en comprendre les raisons que l'on verra dans la suite.

1. Si on coupoit un œil par la moitié, en sorte que le plan coupant passât par le milieu de la prunelle & du nerf optique, & que les humeurs ne s'écoulassent point, il paroîtroit, comme il est representé par cette figure. A B C Z est une peau dure & épaisse qui environne tout l'œil. Sa partie A B C se nomme *la cornée*, parce qu'elle est dure & transparente comme de la corne: Cette partie est beaucoup plus convéxe que l'autre. La seconde peau qui se termine au trou de la prunelle T V, est plus délîée; on l'appelle l'*Uvée* ou la *Choroïde*. Elle tapisse, pour ainsi dire, la premiere peau en dedans, & elle y est fortement attachée en A & en C, par un ligament membraneux, qu'on nomme *Ciliaire*. On nomme *Iris*, la partie de cette peau qui est depuis D jusqu'en T, & depuis F jusques à V; & dont la surface convéxe que l'on voit au travers de la cornée, est noire

Trois peaux qui enveloppent l'œil.

dans quelques uns, bleuë dans d'autres, ou parſemée de diverſes couleurs. Mais la ſurface concave de l'Iris & de la Choroïde entiére eſt toute noire dans l'homme, quoiqu'elle ne le ſoit pas dans pluſieurs animaux. La troiſiéme peau, appellée *la Rétine*, tapiſſe tout le fond de l'œil, & ſuit la Choroïde ſeulement juſqu'en D & en F.

2. La premiere peau de l'œil prend ſa naiſſance de la premiére peau du nerf optique L Y, qui tire la ſienne de la premiere enveloppe du cerveau, qu'on nomme *la dure mere*. La ſeconde peau ou la *Choroïde*, tire ſa naiſſance de la ſeconde peau du nerf Optique, qui tire la ſienne de la ſeconde enveloppe du cerveau, qu'on nomme la *Pie mere*. Et la *Retine* enfin tire la ſienne de la moüelle du nerf Optique. Car ce n'eſt que l'épanoüiſſement des petits filets dont la moüelle de ce nerf eſt compoſée, qui joints avec quelques veines & quelques artéres très-déliées font ce tiſſu très délicat, qu'on nomme la Rétine. Or ces petits filets renfermez ſous les peaux du nerf Optique, tirent leur naiſſance de la partie du cerveau

Leur origine.

qu'on nomme *moüelle allongée*,& ne ſont apparemment que la continuation des filets ou petits canaux dont cette moüelle eſt compoſée, & par leſquels les eſprits animaux ſe diſtribuent. Il faut remarquer que la Rétine eſt de couleur blanche, & que le nerf Optique eſt extrêmement gros, par rapport aux nerfs moteurs de l'œil, & contient par conſéquent un très-grand nombre de filets.

Ligamens Ciliaires. 3. Dans l'endroit marqué A D, il ſort du ligament *Ciliaire*, dont je viens de parler, quantité de petits filets fort noirs qui s'étendent juſqu'au cryſtalin RN, qui le tiennent dans la ſcituation neceſſaire pour voir diſtinctement les objets; c'eſt à dire, en ſorte que la ligne B P, qui paſſe par le milieu du trou de la prunelle, ſoit perpendiculaire aux trois convéxitez ABC, RON, RPN, & pour d'autres raiſons dont je parlerai.

La Prunelle. 4. Il faut remarquer que le trou de la prunelle n'a point une grandeur déterminée. Il diminuë quand les objets trop éclairez pourroient offenſer la Rétine, ou quand on regarde fixement un objet proche. De

ſorte que l'Iris fait l'effet d'un petit muſcle fort ſingulier, en ce que dans ſon mouvement il conſerve toûjours à la prunelle de l'homme une exacte rondeur. Venons maintenant aux humeurs tranſparentes de l'œil.

5. Il y en a trois fort claires ou tranſparentes; l'Aqueuſe, la Cryſtaline, la Vitrée. L'*Aqueuſe* remplit l'eſpace A B C N O R. Elle eſt fluïde comme de l'eau, & fait par conſéquent la même refraction. La *Cryſtaline* qui eſt environnée d'une peau fort déliée, remplit l'eſpace R O N P. Elle eſt un peu gluante & dure à peu près comme le blanc d'un œuf dur, mais tranſparente comme du Cryſtal. La *Vitrée* occupe le reſte de la capacité de l'œil, & ſa conſiſtance eſt ſemblable à celle du blanc d'œuf avant qu'il ſoit cuit. Comme les * *réfractions* augmentent d'ordinaire à proportion de la denſité des corps tranſparens par leſquels paſſent les rayons de la lumiére; celle que cauſe l'humeur aqueuſe dans les rayons eſt la plus petite; celle du cryſtalin eſt la plus grande, & celle de la vitrée eſt plus petite que celle-cy, & plus grande que l'autre.

Trois humeurs dans l'œil.

Cy-deſſous nomb. 13.

Si on conçoit maintenant que ce que repreſente la figure plane, j'excepte le nerf Optique, & le trou par où il entre dans l'œil, faſſe ſur l'axe BE un demi-tour, on aura une idée claire & complete du globe de l'œil, & de tout ce qu'il renferme de néceſſaire à mon deſſein. Mais pour s'en fixer l'idée, il ſeroit bon de ſe faire diſſequer l'œil de quelque gros animal.

Six muſcles de l'œil, quatre droits.

6. A l'égard des dehors de l'œil il n'y a proprement que les muſcles qui les remuent & qui les compriment, dont il ſoit néceſſaire que je diſe icy quelque choſe. Il n'y en a que ſix dans l'homme; quatre qu'on appelle *droits*, & deux *obliques*, qui ſont tous attachez d'un côté aux os du fond de l'œil, & en partie à la peau extérieure du nerf optique, & de l'autre au globe de l'œil. Les quatre *droits* faiſant une queuë large & tendineuſe vont droit s'attacher à la peau extérieure du globe de l'œil, & y compoſent une nouvelle peau. Ils ſervent certainement à tirer l'œil, l'un en haut, l'autre en bas, le troiſiéme vers un coin de l'œil, & le dernier vers l'autre. Je croi qu'ils

peuvent

peuvent servir encore à d'autres usages dont je parlerai.

7. Des deux obliques, le supérieur qui est le plus long & le plus étroit, prend son origine auprès de celle du muscle qui tire l'œil vers le haut & va d'abord vers le coin interne de l'œil, où il passe dans un cartilage attaché à l'os de la machoire par un ligament membraneux, lequel cartilage lui sert de poulie de retour. De là il retourne vers la partie supérieure de l'œil, & passant sous le même muscle qui tire l'œil vers le haut, il vient s'attacher proche de l'endroit de l'œil où est attaché le muscle qui le tire vers le coin externe. L'oblique inférieur opposé à l'autre, est attaché à l'os, vers le coin interne de l'œil; de là il passe par dessous l'œil vers l'externe, & montant un peu, il vient s'attacher au globe de l'œil, auprès de l'endroit où est attaché l'oblique supérieur. Lorsqu'ils agissent tous deux & en même temps les quatre autres, & sur tout celui de ces quatre qui est attaché le plus près de l'endroit de l'œil où sont attachez les deux obliques; ils compriment le globe de l'œil, & *Deux obliques.*

par là ils éloignent le cryſtalin de la rétine autant qu'il eſt néceſſaire pour voir diſtinctement de près. Car c'eſt une vérité géométriquement démontrée, qu'on ne peut voir diſtinctement de près & de loin ſans qu'il arrive quelque changement dans les yeux ainſi que je le ferai voir. Il faut remarquer que ces ſix muſcles ont chacun un petit nerf pour les mouvoir, car tout muſcle ſans nerf qui y répande des eſprits animaux, eſt dans l'inaction.

La conſtruction de l'œil eſt, je croi, ſuffiſamment expliquée, mais les proprietez des parties qui le compoſent, ni celles de la lumiére ne le ſont pas: deſquelles néanmoins il eſt néceſſaire d'avoir quelque connoiſſance pour bien ſçavoir comment on voit les objets, & pour avoir quelque légere idée de la Sageſſe infinie du Créateur dans la formation de nos yeux.

De la nature & des proprietez de la lumiére.

Comment ſe tranſmet l'action des

8. Lorſqu'on allume un Flambeau dans les ténébres, on voit dans l'in-

sant sa lumiére de tous les endroits d'où on le regarde. Il faut conclure de là que la flamme de ce Flambeau agit & dans nos yeux & dans tous les espaces qu'elle éclaire. Or il est évident qu'elle n'agit pas immédiatement dans tous ces espaces. Car la flamme n'étant composée que des petites parties de la cire mises en mouvement, & n'en dissipant & n'en poussant au dehors à chaque instant qu'une partie infiniment petite; il est clair que cette petite partie ne peut pas remplir tout l'espace éclairé. Il faut donc concevoir que les petites parties de la cire étant enflammées, & par conséquent très-agitées, pressent de tous côtez l'air subtil ou l'éther qui les environnent immédiatement, & celui-cy un autre, & ainsi de suite, jusqu'à nous; & cela en un instant, parce que tout est plein, & qu'il ne peut y avoir naturellement de vuide. Or cette pression que cause la flamme dans la matiére subtile, ou plûtôt l'assemblage d'un nombre comme infini de secousses ou de vibrations de pression, que cause dans l'air subtil le nombre comme infini des diffe-

corps lumineux & s'excite en nous le sentiment de la lumiere & de la blancheur.

rentes parties de la flamme, transmis jusqu'à nos yeux, & par eux à notre cerveau, excite en nous le sentiment de lumiére & de blancheur, en conséquence des loix de l'union de l'ame & du corps. Car si dans un lieu obscur on se presse par secousses le coin de l'œil dans l'endroit où la rétine le tapisse intérieurement, on ne manquera pas de voir de la lumiére du côté opposé à l'endroit pressé; ce qui prouve assez qu'une pression nouvelle, & plus grande que celle qui comprime la rétine la nuit, où les yeux étant fermez, excite le sentiment de lumiére.

Et celui des couleurs.

9. Je croi que les differentes vibrations de pression causent la diversité des couleurs, & j'ai tâché de le prouver dans cet *ouvrage: & je dis icy que l'assemblage des vibrations qui causent toutes les couleurs, tel qu'il se trouve dans le Soleil, excite le sentiment de blancheur.

Voyez l'Eclairciſſem. sur la lumiere & les couleurs.

Car si après avoir pris *par le moyen d'un prisme de verre une image du soleil colorée de diverses couleurs, on met à sa place une loupe assez grande pour l'embrasser, toutes ces couleurs se mêlant au

Voyez la 9 & la 10 experience de l'optique de M. Newton p. 112. & 137.

foyer de la loupe, cette image reçûë ſur du papier, y paroîtra toute blanche, de colorée qu'elle étoit

Lumiere réfléchie des objets.

10. On ne voit pas ſeulement les corps lumineux de tous côtez & en ligne droite; on voit de la même maniere tous les corps opaques, lorſqu'ils ſont éclairez. D'où il ſuit que la preſſion de la lumiére ſur les objets qui ne la diſſipent pas, ce que font les noirs, retombe ſur l'air ſubtil qui les environne, & le repreſſe de tous côtez, à cauſe que tout eſt plein & rempli d'un fluide, dont toutes les parties ſont en mouvement. Mais c'eſt là de la Phyſique* dont il n'eſt pas temps de parler. J'appelle donc rayon de lumiére ou ſimplement rayon, la ligne droite tirée de l'objet lumineux ou éclairé, par laquelle ſe tranſmet l'action qui le rend viſible. Or puiſqu'on voit les objets de tous côtez, il s'enſuit que chaque partie des objets renvoye en rond des rayons vers tous les côtez.

* Voyez l'éclairciſſem. precedent.

11. Pour avoir maintenant quelqu'idée de la dégradation de la lumiére, ou de la diminution de ſa force ou de ſa preſſion ſur la rétine,

il faut obſerver que la lumiére, que reçoivent les objets de chaque point d'un corps lumineux, diminuë en raiſon des quarrez de la diſtance de ces objets avec chaque point. La lumiére que reçoit un écu, par exemple, lorſqu'il eſt à un pied d'une bougie, eſt à celle qu'il reçoit lorſqu'il en eſt éloigné de 20 pieds; comme 1 eſt à 400, quarré de 20. Car l'ombre que fait un écu, mis à un pied d'un point lumineux, fait ſur un mur qui en eſt à vingt pieds, une ombre 400 fois plus grande qu'un écu. Ainſi la lumiére de cet écu à 20 pieds, n'eſt que la $\frac{1}{400}$ partie de la premiere lumiére, c'eſt à dire, de celle qui eſt interceptée par l'écu diſtant d'un pied du point lumineux. Or cet écu éloigné de 20 pieds d'une bougie peut encore être vû de tous côtez, & ne le peut être que par l'action ou par la preſſion refléchie de la quatre centiéme partie de la premiére lumiére qu'il recevoit, lorſqu'il n'étoit qu'à un pied de la bougie. Suppoſé donc qu'étant ſur un fond noir, on le puiſſe enco-

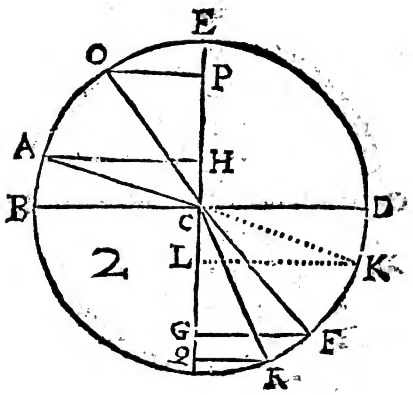
re bien voir à la distance de vingt pieds ; que la prunelle ou de la prunelle devient alors si grand que l'écu, & que la seconde lumiére ne se répandroit pas de tous côtez, mais seulement par l'espace que détermine environ la grandeur d'un écu, mis à un pied de distance du fond noir, il n'entreroit dans l'œil que la $\frac{1}{160000}$ partie de la premiere lumiére. Or si le diametre d'un écu est dix fois plus grand que celui du trou de la prunelle, il n'entreroit dans l'œil que la centiéme partie de la $\frac{1}{160000}$ partie, c'est à dire la $\frac{1}{16000000}$ de la lumiére reçûë sur un écu mis à un pied de la bougie. Enfin il n'en entreroit dans l'œil que la deux centiéme partie de la seize milioniéme, si on en exclud la lumiére réfléchie de l'écu, qui se répand de tous les autres côtez, supposé qu'on l'en pût voir à la distance de vingt pieds. Car la moitié d'une surface Sphérique est égale à deux cercles qui coupent la Sphére par

ſon centre. Ainſi en ſuppoſant le rayon de la Sphére d'un pied, & celui de la circonférence de l'écu de la dixiéme partie d'un pied, la moitié de la ſurface Sphérique contiendroit deux cent fois celle de l'écu, puiſque les cercles ſont entr'eux comme les quarrez de leurs rayons. Cependant cette foible lumiére eſt capable d'ébranler les fibres tres-délicates de la rétine, ſuppoſé que cet écu puiſſe être apperçû de tous côtez, à la diſtance de vingt pieds, par la lumiére qu'il refléchit.

De la délicateſſe des fibres de la rétine.

12. Pour découvrir auſſi à peu près quelle peut être la délicateſſe des fibres de la rétine, il n'y a qu'à attacher ſur un fond noir, expoſé au Soleil, un petit papier d'une ligne en quarré, & remarquer la diſtance dont on le peut voir, & faire enſuite cette proportion. Comme la diſtance dont on le voit, eſt au diametre de l'œil, qui eſt de ſix lignes ou environ; de même une ligne eſt au côté de l'image du papier qui eſt dans le fond de l'œil. Et quarrant ce quatriéme terme pour avoir le quarré de cette image, on aura ſon eſpace, qu'on trouvera plu-

ſieurs centaines de millions de fois plus petit qu'une ligne quarrée. J'entends par l'image du papier, l'endroit précis où ſe réüniſſent ſur la rétine les rayons qu'il réfléchit; car il ſe peut faire que les fibres de la rétine où ſe fait la réünion des rayons, ébranlent quelque peu leurs voiſines. Venons maintenant aux réfractions de la lumiére.



13. Lorſqu'un rayon paſſe d'un milieu rare comme l'air, dans un moins rare ou plus denſe, comme le verre ou l'eau; il ſe détourne ou ſouffre réfraction en y entrant; mais lorſqu'il y eſt entré, il va en ligne *Réfraction de la lumiere.*

droite juſqu'à ce qu'il en ſorte. Si par exemple, il y avoit de l'air au deſſus de la ligne B C D, & du verre au deſſous, & qu'un rayon allât de A vers C; (quand je dis allât, qu'on entende toûjours, tendît à aller ou preſsât de A vers C); il n'iroit pas vers K, mais il ſe détourneroit vers F, en entrant de l'air dans le verre. Dont la raiſon eſt que tout corps mû, ou qui tend à ſe mouvoir, va toûjours en ligne droite lorſqu'il trouve de tous côtez une égale réſiſtance, & qu'il ſe détourne toûjours du côté où il en trouve le moins. Or le rayon en trouve moins dans le verre & dans les corps denſes, que dans l'air & dans l'eau; on peut voir la raiſon que j'en donne dans le nombre XIX. de l'Eclairciſſement précedent. Quand je dis dans le verre, j'entends dans les pores du verre, par où le rayon peut paſſer ou tranſmettre ſon action, & non dans le ſolide du verre où il s'éteint en les ébranlant quelque peu, ainſi que je l'ai expliqué ailleurs.

Voyez la 2 figure.

Ainſi le rayon A C trouvant moins de réſiſtance à tranſmettre

ſon action dans le verre que dans l'eau ; & moins dans les pores de l'eau que dans l'air, il doit ſe rompre vers la ligne C G, perpendiculaire à B D, & faire l'angle G C F plus petit que l'angle L C K.

La meſure des réfractions.

14. Les lignes K L & F G, tirées des points K & F, perpendiculairement ſur P Q, qui coupe perpendiculairement la ligne B D, ſéparatrice des differens milieux ; ces lignes, dis-je, K L, F G, ſont appellées les Sinus des deux angles L C K & G C F. Or comme l'angle L C K eſt égal à l'angle H C A, qu'on appelle l'angle d'incidence ; ſon Sinus A H, eſt égal au Sinus L K. On exprime donc les réfractions que ſouffrent les rayons, en paſſant d'un milieu dans un autre, par le rapport qui eſt entre les lignes A H & F G, qui ſont les Sinus des angles d'incidence & de refraction. La refraction que ſouffre, par exemple, un rayon qui paſſe de l'air dans le verre, étant comme trois à deux, le rayon A C paſſera par le point F, ſi le Sinus G F eſt les deux tiers du Sinus A H : & par la même raiſon ſi le rayon F C ſortoit du verre, &

entroit en C dans l'air, il ſe détourneroit vers A.

Principe fondamental de la Dioptrique

15. La principale loy ſur laquelle eſt fondée la Dioptrique eſt, que les Sinus de tous les angles d'incidence, quels qu'ils ſoient, plus ou moins obliques, ont tous chacun à leur Sinus de réfraction le même rapport. Si, par exemple, un rayon part de tel point qu'on voudra, au deſſus ou au deſſous du point A, & paſſe par le point C, comme, par exemple le rayon O C, il paſſera par le point R. Et le Sinus O P de l'angle d'incidence ſera au Sinus Q R de l'angle de refraction, comme 3 à 2, comme A H à G F. Il en eſt de même de tout autre rayon qui rencontre la ſurface au point C.

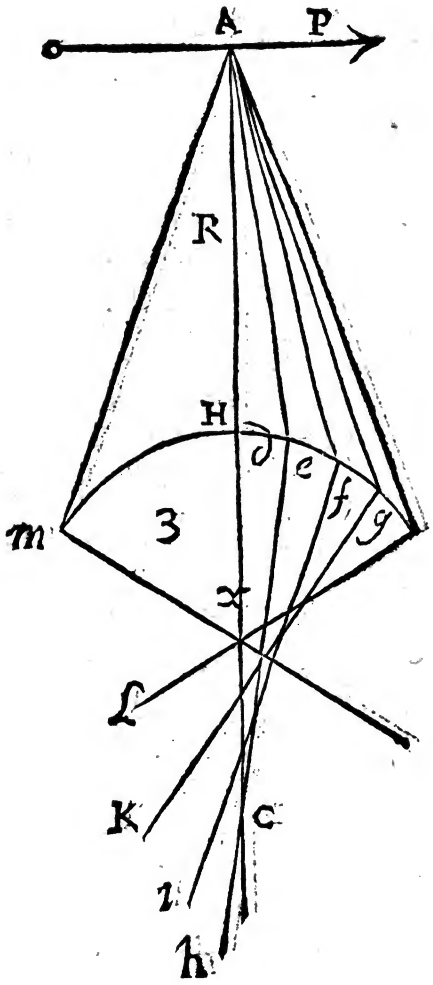
Ainſi quand on a connu par une expérience exacte la quantité de la refraction d'un rayon quelconque qui paſſe d'un milieu dans un autre; on peut déterminer géométriquement les angles que tous les autres rayons doivent faire avec la ligne qui coupe perpendiculairement la ſurface qui ſépare ces milieux. Mais il ſuffit, par rapport à mon deſſein, de ſçavoir en general que les hu-

meurs de l'œil étant plus denſes que l'air, les rayons ſouffrent dans l'œil une refraction qui les réüniſſent ſur l'axe ; que la refraction d'un rayon qui de l'air, entre dans l'humeur aqueuſe, eſt à peu près comme 4 à 3 ; dans le cryſtalin, comme 3 à 2 ; dans l'humeur vitrée, comme 10 à 7, ou environ.

Difference des refractiõs des rayons qui tombent ſur un verre convexe.

16. Quand pluſieurs rayons partent d'un point lumineux ou éclairé, & paſſent de l'air dans un corps denſe, dans un verre par exemple, dont la ſurface eſt convexe, celui qui tombe perpendiculairement ſur cette ſurface étant également preſſé de tous côtez par l'air qui l'environne en entrant dans le verre, n'y ſouffre point de réfraction, mais tous les autres en ſouffrent, & d'autant plus qu'ils entrent dans le verre par un point plus éloigné du point H, de l'axe A H ; parce que plus ils tombent obliquement ſur la ſurface, ou ſur la tangente qui paſſeroit par le point où ils entrent dans le verre, plus ils ſont détournez, puiſque les Sinus des angles d'incidence que ſont tous ces rayons avec les perpendiculaires à la ſurface, ont

toûjours le même rapport avec les Sinus correſpondans de leurs angles de réfraction.



17. Par exemple, ſi le rayon A H tombe perpendiculairement ſur une loupe ou verre convexe, il continuëra ſon chemin en ligne droite, & paſſera par le centre de ſa convexité. Si le rayon le plus proche du rayon A H, la coupe en *d*, ce rayon ſe détournera & ira couper l'axe en C, & ce point C ſera ce qu'on appelle le point de concours des rayons proches de l'axe, & le lieu de l'image de l'objet A P. Les autres rayons A e, A f, A g, deviendront *e i*, *f k*, *g l*. De maniere que ceux qui ſeront entrez dans la loupe par les points les plus éloignez du point H, en ſeront les plus près lorſqu'ils couperont l'axe. La ligne qui paſſe par le point *d*, par exemple, qui eſt le plus proche de H, coupe l'axe HC au point C, & ce point eſt plus éloigné de H que le point *x*, ou le point *g* des lignes, qui en entrant dans le verre, ſont les plus éloignées de H. Or ces rayons qui n'entrent point dans la loupe aſſez proche du point H, rendent confuſe l'image des objets qui ſe peint au foyer de la loupe, & d'autant plus confuſe qu'ils ſont plus éloignez du

Foyer de ces verres.

point H, quoiqu'ils rendent cette image plus vive ou plus éclatante. Car si du point P proche de A de l'objet A P, on tiroit une perpendiculaire sur la loupe entre A & d, & de ce même point P, des rayons semblables à ceux que l'on a tirez du point A ; le rayon le plus proche de cette nouvelle perpendiculaire, après la refraction, la couperoit proche du point C de l'autre côté de l'axe A H C : Et le point, où ce rayon couperoit cette nouvelle perpendiculaire, seroit le point de concours, qui répondroit au point P. Or les rayons tirez du point A, un peu plus éloignez de l'axe, que le rayon A d, qui le coupe au point C, passeroient aussi par ce même point de concours qui répond au point P, & qui est proche du point C. Ainsi quelques rayons tirez du point A, se mêleroient avec ceux du point P, & en troubleroient l'action. Ce que je viens de dire des rayons, tirez des points A & P, il faut le concevoir de tous ceux des autres points de l'objet, dont les rayons éloignez de leurs perpendiculaires, rendent l'image plus éclatante à la

verité, mais d'autant plus confuſe qu'il y en entre d'avantage. D'un autre côté ſi on couvre la loupe, & qu'on n'y laiſſe qu'une fort petite ouverture ronde, pour exclure de l'entrée les rayons éloignez de l'axe, les petits cones de lumiére qui y paſſeront, où l'aſſemblage de tous les rayons pouſſez de chaque point de l'objet, n'aura pas aſſez de vivacité & d'éclat pour rendre aſſez ſenſible l'image qu'ils formeront au foyer de la loupe. De ſorte qu'afin que l'image des objets paroiſſe la plus diſtincte qu'il ſe puiſſe au foyer de la loupe & ſuffiſamment éclairée pour être ſenſible, il faut que l'ouverture de la loupe ait une proportion déterminée, avec la quantité de la lumiére qui éclaire les objets dont partent les rayons ; le tout comparé avec la délicateſſe de la vuë de chaque perſonne. Car celui qui l'aura la plus délicate, n'ayant pas beſoin de tant de lumiére, l'image lui paroîtra plus diſtincte, ſi l'ouverture de la loupe eſt plus petite.

18. Je n'entreprens point de démontrer géométriquement le détail *Preuve d'expérience que les rayons é-*

Eloignez de l'axe, rendent les images confuses.

de tout cecy, de peur de fatiguer ceux qui n'aiment point la géométrie, & par le dégoût que je trouve moi-même à mesurer la longueur des lignes qui forment des triangles. Outre que ceux qui sont géometres, sçavent bien ce que je pourrois dire après plusieurs autres, ou peuvent s'en instruire dans les Livres qui traitent de la Dioptrique. Mais ceux qui veulent s'assurer par l'expérience & d'une maniére sensible de ce que je viens de dire, que les rayons éloignez de l'axe H C, comme A g, A m, se coupent sur l'axe A, après leur refraction, plus près de H que les autres, ils n'ont qu'à couvrir entierement une assez grande loupe de papier, après y avoir fait avec une épingle, quatre trous rangez en ligne droite, dont deux soient également & fort éloignez de l'axe, & répondent vers les bords de la loupe, & les deux autres assez proches de l'axe. Car ayant exposé cette loupe au Soleil pour en recevoir la lumiere sur un papier mis derriere, ils verront, en reculant peu à peu ce papier de la loupe, que les rayons les plus éloignez s'approcheront

Figure 3.

plus vîte & ſe croiſeront plûtôt que les autres, & plus prés du point H.

19. Pour s'aſſurer encore par l'expérience, qu'afin que les images que peignent à leur foyer les verres convexes, ſoient bien diſtinctes & aſſez vives, il faut un rapport déterminé de l'ouverture de la loupe, avec la quantité de lumiére dont les objets repreſentez par l'image, ſont éclairez ; il n'y a qu'à prendre ce qu'on appelle un œil artificiel: c'eſt à dire, qu'il n'y a qu'à prendre un tuyau noirci en dedans, long par exemple de 3 ou 4 pouces, & au moins d'un pouce de diametre ; poſer à un des bouts une loupe, & à l'autre au foyer de la loupe, un papier fort mince, ou un verre plan uſé avec du ſablon, & rendu mat & blanc. Car en donnant diverſes ouvertures fort differentes à la loupe tournée, afin que l'expérience ſoit plus ſenſible, vers des objets éclairez du Soleil ; on verra qu'une trop grande ouverture rend l'image repreſentée ſur le papier, plus éclatante, mais moins diſtincte, & qu'à proportion que le temps s'obſcurcit, il faut augmenter l'ouverture.

Autre expérience pour prouver le rapport des ouvertures des loupes, avec la quantité de la lumiere

Les images s'éloignent de la loupe quand les objets s'en approchent.

20. Si l'objet A P, dont l'image est en C, où les rayons proches de l'axe le coupent après leur refraction, s'éloignoit de la loupe, l'image de cet objet avanceroit toûjours quelque peu vers H. Et ſi l'objet s'approchoit vers la loupe, ſon image s'éloigneroit toûjours beaucoup de H. Il y a bien de la difference dans le mouvement de l'image, ou du point de concours des rayons, lorſque l'objet s'approche de la loupe, & lorſqu'il s'en éloigne. Car en ſuppoſant que l'objet s'éloigne & s'approche de la loupe d'un mouvement égal & uniforme, le mouvement de ſon image vers le point H, diminuëra toûjours, lorſque l'objet s'en éloigne, & ne paſſera même jamais le point x, ſi ce point eſt le foyer de la loupe, c'eſt à dire, le point de concours des rayons paralleles à l'axe. Mais au contraire lorſque l'objet s'approche de la loupe, le mouvement de ſon image pour s'en éloigner, augmentera toûjours à l'infini. De ſorte que s'étant approché juſqu'au point qu'on appelle le foyer négatif de la loupe, c'eſt à dire, au foyer pris de l'autre

Voyez la figure. 3

côté de la loupe ; le point de concours des rayons proches, ſemblables au rayon A d, aura parcouru un eſpace infini, & ces rayons, après leur refraction, ſeront paralleles à l'axe H C. Il ſuit de là que le lieu de l'image des objets éloignez de 100 toiſes, n'eſt pas ſenſiblement différent de celui de l'image des objets éloignez de 1000 toiſes, & celui-cy du lieu des images du Soleil & des Etoiles. Et au contraire il ſuit de là que le lieu de l'image d'un objet, qui eſt à deux pieds de la loupe, eſt fort different de celui qui n'en eſt éloigné que d'un demi pied, & que ſi la loupe avoit un demi pied de foyer, l'image après avoir parcouru un eſpace infini, ſeroit diſſipée.

Comment on détermine les diverſes diſtances des images, les diſtances des objets étant données.

21. Que ſi on veut ſçavoir en particulier de combien eſt éloignée d'une loupe l'image d'un objet qui n'en eſt diſtant que d'un demi pied, & enſuite de combien cette image s'approche de la même loupe, lorſqu'on en éloigne l'objet de deux pieds : afin de juger par ce moyen, combien il faut que la rétine s'approche du cryſtalin, pour voir diſtinctement les objets qui ſont à un

demi pied & à deux pieds de distance. Il faut sçavoir cette proposition qu'on démontre dans * la Dioptrique, & que voicy : Pour avoir le point de l'image qui correspond au point de l'objet, sur la ligne qui joint ces deux points, il faut faire cette proportion. Comme la distance de l'objet d'avec la loupe, moins le demi-diametre de la convexité de la loupe, est à la distance entiere de l'objet; de même le demi diametre de la convéxité de la loupe, est à la distance cherchée de l'image. Ainsi supposé que les humeurs de l'œil fassent la même refraction qu'une petite loupe également convexe des deux côtez, & donc le demi diametre de la convexité, soit de six lignes, & dont on néglige l'épaisseur du verre. On dira : Comme 72 lignes moins 6, ou 66 lignes (qui valent un demi pied distance de l'objet, moins le demi diametre de la convexité de la loupe, qui est de 6 lignes) est à 72 lignes (distance entiére de l'objet) : de même 6 lignes est à la distance de l'image, qui est par conséquent $\frac{72 \times 6}{66}$ ou

* On en trouvera la démonstration à la fin de ce volume.

$\frac{72}{11}$. On fera enſuite cette autre proportion. Comme 288 lignes, moins 6. ou 282, (qui valent 2 pieds, diſtance ſeconde de l'objet, moins le demi-diametre) eſt à 288 (diſtance entiere) : de même 6 lignes eſt à la diſtance cherchée, qui eſt par conſéquent $\frac{288 \times 6}{282}$ ou $\frac{288}{47}$ & retranchant de $\frac{72}{11}$ lignes $\frac{288}{47}$, on trouvera que l'image de l'objet, lorſqu'il eſt à deux pieds, eſt plus proche de la loupe d'un peu plus de $\frac{3}{7}$ de lignes, & qu'ainſi ſelon la ſuppoſition, peu exacte à la verité, il faudroit que la rétine fût plus proche du cryſtalin de $\frac{3}{7}$ de lignes pour voir diſtinctement un objet à deux pieds, que pour le voir à un demi pied de diſtance. Et on trouvera par la même opération que pour le voir

à trois pouces de distance, il faudroit que la rétine fût plus proche du crystalin d'environ une ligne & un quart.

Mais si l'on veut s'assurer d'une maniére sensible que l'image des objets s'éloigne de la loupe quand les objets s'en approchent, & qu'elle s'en approche quand ils s'en éloignent, on se servira de l'œil artificiel, dont je suppose que le tuyau puisse en s'allongeant & se racourcissant, éloigner ou approcher du verre objectif, le verre mat, où se peignent les images des objets de dehors; & le changement de lieu de ces images sera d'autant plus sensible, que la loupe sera moins convexe. Mais il suffit qu'elle soit de 3 ou 4 pouces de foyer pour s'assurer par des expériences sensibles de ce que je viens de dire. Ces veritez de Dioptrique supposées, examinons comment on voit les objets & les raisons de la construction admirable de l'organe de la vuë.

La rétine eſt la principale partie de l'œil, car c'eſt par elle que la lumiére tranſmet ſon action juſqu'au cerveau.

22. Il eſt clair par la conſtruction de l'œil, & par les proprietez de la lumiere, qu'on ne voit diſtinctement les objets que lorſque leurs images ſont diſtinctes, c'eſt à dire, que lorſque les divers rayons qui partent de chaque point des objets, ſe reſſemblent exactement dans le fond de l'œil. Mais le fond de l'œil étant tapiſſé par la choroïde, auſſi-bien que par la rétine; il y a des perſonnes qui croyent que c'eſt plûtôt ſur la choroïde que ſur la rétine, que les rayons doivent ſe réünir, & que c'eſt ſur elle ou par elle que ſe fait la viſion. Ils apportent deux preuves principales de leur opinion.

c'eſt ſur la rétine que les objets ſe doivent peindre, & deux objections

La premiere preuve eſt fondée ſur cette expérience. Si l'on attache ſur un fond noir ou obſcur deux petits morceaux de papier blanc à la même hauteur, à trois ou quatre pieds de diſtance l'un de l'autre, & que s'en étant reculé environ à trois fois

autant de diſtance qu'il y en a entre ces deux papiers, on ferme un œil, le gauche, par exemple, & qu'on regarde fixement le papier qui eſt à gauche avec l'œil droit; alors le papier qui eſt à droit, diſparoîtra. Or la raiſon pourquoi le papier qui eſt à droit diſparoît, qui paroîtroit, ſi demeurant dans la même ſcituation, on le mettoit ailleurs, c'eſt que ſon image tombe préciſément ſur le trou de la choroïde, par où le nerf optique s'inſinuë dans l'œil, pour y former la rétine. Ainſi, diſent-ils, leurs rayons qui forment cette image qui diſparoît, ne rencontrant point la choroïde & rencontrant la rétine, c'eſt la choroïde qui ſert à la viſion & non la rétine.

La ſeconde preuve eſt que les corps noirs reçoivent les rayons, & que les blancs les réfléchiſſent. Or la choroïde eſt noire, & la rétine eſt blanche : Donc

Reponſe à la 1 objection.

23. Je répons à la premiere preuve, que l'expérience eſt vraie, & que l'image du papier qui diſparoît, tombe préciſément ſur le trou où la choroïde donne paſſage au nerf optique. Car certainement les Anato-

miſtes qui placent l'entrée du nerf optique, directement oppoſée au trou de la prunelle, ſe trompent ; cette entrée eſt quelque peu plus proche du coin interne de l'œil. Mais comme en cet endroit les filets du nerf optique s'épanoüiſſent & s'évaſent de tous côtez pour s'étendre ſur la choroïde ; ils s'y arrangent comme un petit entonoir recourbé : de ſorte que les rayons de l'image tombant obliquement ſur ces filets, ils ne peuvent leur communiquer les ſecouſſes ou les vibrations neceſſaires pour en exciter la ſenſation. Car pour voir un objet diſtinctement, il faut que les rayons principaux de chaque point de cet objet, tombent perpendiculairement ſur la rétine, afin qu'ils lui communiquent fortement leurs vibrations de preſſion, & aux eſprits contenus dans les petits filets ou canaux dont elle eſt compoſée : de ſorte que leur mouvement ſe puiſſe communiquer juſqu'à la principale partie du cerveau. Sans cette derniere communication il n'arriveroit point dans l'ame de ſenſation : parce que ce n'eſt pas l'œil mais l'ame qui voit ; puiſqu'on de-

vient aveugle dès que quelque humeur bouche le nerf optique, quoiqu'il n'y ait rien de gâté dans l'œil, comme il arrive dans la goute serene.

J'ai supposé que les petits filets de la rétine étoient creux, remplis d'esprits animaux, & continus depuis le fond de l'œil jusqu'à la principale partie du cerveau, c'est à dire, jusqu'à celle dont les divers changemens sont suivis des diverses sensations de l'ame. J'ai fait, dis-je, cette supposition, parce qu'elle me paroît la plus commode pour faire comprendre comment les vibrations de la lumiére sur les filets de la rétine se communiquent jusqu'au cerveau. Car il est certain que si on pressoit avec le doigt par secousses, un tuyau exactement plein d'eau, par un bout, il le seroit de même à l'autre bout, & que le doigt seroit repoussé. Mais si l'on appuyoit le doigt sur un corps mou & allongé comme un boyau, quand le doigt auroit fait son trou, il ne seroit pas repoussé; & le mouvement du doigt ne se communiqueroit point d'un bout à l'autre.

Rep. à la sec. 24. Je répons donc à la seconde

objection : Premierement que c'eſt juſtement à cauſe que la choroïde eſt noire & qu'elle amortit les vibrations de la lumiére, qu'elle ne peut l'y tranſmettre juſqu'au cerveau ; & au contraire que la rétine étant blanche, & repouſſant les rayons qui l'ont preſſée, il ſe fait la même vibration dans les eſprits, continus dans ſes filets, que celle qui ſe fait dans les rayons de la lumiére, comme dans l'exemple que je viens d'apporter d'un boyau rempli d'eau.

Je réponds, en ſecond lieu, que la choroïde ne tirant ſa naiſſance que de la pie mere, qui ne pénetre point dans le cerveau, comme les filets du nerf optique ; il n'y a nulle apparence qu'elle pût tranſmettre à la partie principale du cerveau les vibrations des rayons, quand même elle ne les amortiroit pas. Il eſt donc certain que c'eſt la rétine qui reçoit & qui tranſmet juſqu'au cerveau l'action des rayons de la lumiére refléchie des objets, & que la choroïde n'eſt noire que pour recevoir & amortir quelques rayons inutiles, qui ayant pénétré la rétine, trou-

bleroit ſes vibrations s'ils étoient refléchis & retomboient ſur elle. Car il eſt évident que le deſſous de l'iris & les ligamens ciliaires ne ſont noirs que pour amortir les rayons qui refléchiſſent de la rétine, & qui troubleroient la viſion s'ils y retomboient confuſément.

Cette vérité ſuppoſée, tâchons de découvrir en partie la ſageſſe infinie du Créateur, dans les moyens qu'il a pris pour executer la fin qu'il s'eſt propoſée en donnant des yeux à l'homme, & en agiſſant en lui ſans ceſſe d'une maniere uniforme & conſtante, c'eſt à dire, en conſéquence des Loix generales, qui ſont l'ordre de la nature.

De la ſageſſe de Dieu dans la conſtruction des yeux.

Dieu ſeul peut nous donner les perceptions des objets.

25. Il eſt certain que ce n'eſt point l'ame qui cauſe en elle-même toutes les perceptions qu'elle a des objets qui l'environnent, dès qu'elle ouvre & tourne les yeux au milieu d'une campagne. Car outre qu'elle les voit alors ſans le vouloir, elle n'a pas la moindre con-

noiſſance de la conſtruction de ſes yeux & de ſon cerveau, ni de rien de ce qui s'y paſſe. Il eſt encore certain que ce ne ſont point les corps qui nous environnent, ni même notre cerveau qui agit dans notre ame. Car outre que la matiére, ſubſtance même purement paſſive, ne peut agir ſur l'eſprit, & qu'il n'y a nul rapport neceſſaire entre quelques ébranlemens des fibres du cerveau, produits par la lumiére refléchie des objets, & les perceptions que nous en avons; les mêmes ébranlemens ſont ſuivis de perceptions différentes, & les différens ébranlemens ſont accompagnez des mêmes perceptions, comme on le verra dans la ſuite. Et tout cela eſt reglé par des raiſonnemens qui dépendent d'une ſi grande connoiſſance de l'Optique, & de tout ce qui ſe paſſe dans le corps, qu'il n'y a point d'intelligence qui les puiſſe faire dans l'inſtant même qu'on ouvre ou qu'on tourne les yeux. De ſorte que quelque puiſſance qu'ait ſur l'ame pour la modifier, je ne dis pas le cerveau, mais une intelligence même, elle ne pourroit lui donner toutes les perceptions qu'elle a

dans l'inſtant que ſes yeux ſont ouverts au milieu d'une campagne. En un mot, je ſuppoſe que c'eſt Dieu qui nous donne nos ſenſations. Mais comme Dieu doit toûjours agir en Dieu, & que ſes attributs demandent qu'il agiſſe ordinairement d'une maniére uniforme, & par des Loix generales, ſans quoi même il n'y auroit point d'ordre reglé dans la nature ni de certitude dans la phyſique; il a établi la Loy generale de l'union de l'ame & du corps. Cette Loy ou cette volonté generale & efficace du Créateur eſt en general: Que les changemens qui arrivent dans une certaine partie du cerveau ſoient accompagnez des ſenſations de l'ame, & que certains déſirs de l'ame ſoient ſuivis du cours des eſprits qui remuënt certaines parties de ſon corps.

Regle generale que Dieu ſuit pour ce la.

26. Mais pour ne parler que de ce qui regarde la vûë, Dieu par cette Loy generale nous donne préciſément toutes les perceptions des objets que nous nous donnerions à nous-mêmes, ſi nous avions une connoiſſance exacte, non ſeulement de ce qui ſe paſſe dans notre cerveau

& dans nos yeux, mais encore de la ſcituation & du mouvement de notre corps ; ſi nous ſçavions outre cela parfaitement l'Optique & la Géometrie, & que nous puſſions ſur ces connoiſſances actuelles, & non ſur d'autres que nous aurions tiré d'ailleurs, faire en un inſtant une infinité de raiſonnemens exacts, & agir en nous-même dans le même inſtant, en conſéquence de ces raiſonnemens & nous donner toutes les différentes perceptions, ſoit diſtinctes, ſoit confuſes, que nous avons des objets que nous voyons d'un coup d'œil ; perceptions de leur grandeur, de leur figure, de leur diſtance, de leur mouvement, ou de leur repos, & de toutes leurs diverſes couleurs.

27. Il faut remarquer que j'ai exclu dans la ſuppoſition précedente, *les connoiſſances que nous aurions tirées d'ailleurs, de ce qui ſe paſſe actuellement dans nos yeux*, parce qu'en effet de telles connoiſſances n'influënt point dans nos ſenſations, ſi elles ne changent rien dans nôtre cerveau. Par exemple, quoique je ſçache certainement que le Soleil eſt pluſieurs milions de fois plus grand que

Nos connoiſſances particulieres n'ont nul rapport à ſa regle & n'y changent rien.

la Lune, cependant je le vois à peu près de même grandeur ; parce que ſon image ſur la rétine eſt égale à celle de la Lune, & que d'ailleurs il ne ſe paſſe rien dans mes yeux qui me puiſſe ſervir à découvrir la différence de leurs diſtances. Mais quoique l'image qui eſt ſur ma rétine, d'un enfant que je vois à dix pieds de moi, ſoit égale à celle que j'ai d'un géant, éloigné de trente ; cependant je vois le géant trois fois plus grand que l'enfant ; parce qu'il ſe paſſe dans mes yeux quelque choſe dont je puis me ſervir pour découvrir la différence de leur diſtance ; comme eſt l'image des corps qui ſont interpoſez entre moi & ces deux perſonnes, ou la diverſe diſpoſition de mes yeux lorſque je les fixe ſur l'un & ſur l'autre pour les voir diſtinctement, ou quelqu'un des autres moyens qui peuvent ſervir à découvrir la diſtance des objets, dont j'ai parlé dans le chapitre neuviéme du premier Livre. Ainſi ſçachant la diſtance qui eſt entre l'enfant & le géant ; & ayant outre cela, ſelon la ſuppoſition, une connoiſſance parfaite de l'Optique, qui m'apprend

que les images des objets ſur la rétine, doivent diminuer à proportion de leur éloignement ; je me donne une perception du géant triple en hauteur de celle de l'enfant. La raiſon de tout ceci eſt que les yeux étant faits pour voir, il faut trouver dans les changemens qui leur arrivent, & par eux à la principale partie du cerveau, & non ailleurs, la cauſe occaſionnelle qui détermine l'efficace de la volonté generale du Créateur à agir dans notre ame, & à nous faire voir les objets qui nous environnent. Examinons maintenant comment Dieu a diſpoſé l'œil, pour avertir l'ame ; qui ſçauroit & pourroit tout ce que je viens de dire, afin qu'elle pût s'aſſurer de la preſence & des diverſes qualitez des objets, par rapport aux beſoins du corps & à la conſervation de la vie.

Raiſon pourquoi l'œil eſt rempli d'humeurs.

28. Si à la place de la loupe de l'œil artificiel on y mettoit un corps opaque, percé d'un petit trou, & qu'on le tournât vers des objets éclairez du Soleil, on les verroit peints ſur le verre mat, ſoit qu'on l'approchât ou le reculât de la petite ouverture. Mais ſi l'on diri-

geoit cet œil vers des objets peu éclairez, on ne les verroit point. Ainſi ſuppoſé que les objets fuſſent en tout temps également & tres-fortement éclairez, auſſi éclatans, de quelque couleur qu'ils fuſſent, que paroiſſent les corps blancs expoſez au Soleil; toute cette varieté des humeurs qui rempliſſent le globe de l'œil ſeroit inutile, ſi le trou de la prunelle n'étoit pas plus grand que la pointe d'une éguille; & l'on auroit même cet avantage, qu'on pourroit voir les objets de fort près. Mais comme il eſt néceſſaire que nous puiſſions appercevoir des objets dix mille fois moins éclairez que ceux que nous pourrions voir, ſi le trou de la prunelle étoit ſi petit; Dieu a rempli le globe de l'œil de diverſes humeurs, tellement ſcituées, que mille rayons, ſemblables à celui qui paſſeroit par le petit trou, viennent ſe réünir en un point ſur la rétine; & par conſéquent ils l'ébranlent autant ou environ que ſi l'objet étoit mille fois plus éclairé. Car tous * les rayons qui partent du point G, ſe détournent vers l'axe G B E, en entrant dans l'humeur aqueuſe, &

Voyez la 1. figure.

de là dans le cryſtalin, & encore en ſortant du cryſtalin pour entrer dans l'humeur vitrée, & ſe réüniſſent au point E ; & ils y cauſent les mêmes vibrations de preſſion que celles qui ſont au point G. De ſorte que la même couleur qu'on voit au point G, ſe voit ſur l'image de l'objet au point E, comme on le peut voir dans un œil artificiel. Ainſi tous les rayons qui partant du point G, paſſent par le trou de la prunelle, & ſe réüniſſent ſur la rétine au point E, ſont comme deux cones de lumiére dont les ſommets ſont dans le même axe G E. Ce que je dis des rayons qui partent du point G, il faut le concevoir non ſeulement des points H & I, mais encore de tous les points de l'objet.

Raiſon de la mobilité de l'Iris & de la fluidité de l'humeur aqueuſe.

29. Mais lorſque le trou de la prunelle eſt trop grand, les rayons éloignez de l'axe G E, qui lorſqu'on eſt dans un lieu fort obſcur, peuvent être utiles pour diſtinguer, quoique confuſément les objets, rendent leur image confuſe, lorſqu'ils ſont fort éclairez ; ainſi que je l'ai * prouvé. De ſorte qu'il eſt néceſſaire pour la perfection de l'organe

* Cy-deſſus nomb. 17.

de la vuë, que le trou de la prunelle diminuë ou augmente à proportion que les objets ſont plus ou moins éclairez, & même à proportion du déſir qu'on a en les regardant de prés, d'en diſtinguer les parties. Car lorſqu'ils ſont fort éclairez, plus le trou de la prunelle eſt petit, plus l'image qui s'en peint ſur la rétine eſt diſtincte. Cela étoit auſſi néceſſaire pour conſerver la vuë. Car ſi l'ouverture de la prunelle demeuroit trop grande, lorſqu'on eſt obligé de regarder des objets trop éclatans, les rayons de ces objets réünis ſur la rétine, en diſſiperoient bien-tôt les fibres délicates, comme on voit que les rayons du Soleil réünis par une loupe, brûlent ce que l'on expoſe à leur foyer; ou du moins ils diminuëroient la délicateſſe des fibres de la rétine, de maniére qu'on ne verroit plus rien dans un lieu obſcur ou peu éclairé. Or ce changement d'ouverture de la prunelle dans les circonſtances que je viens de dire, ſe remarque aiſément, ſur tout dans les enfans. Ainſi Dieu a mis dans cette peau délicate de l'Iris des reſſorts tellement dépen-

dans de l'action de la lumiére ſur le nerf optique, & de celle qui ſuit de l'intention qu'on a de voir diſtinctement les petites parties d'un objet proche de nous, qu'ils agiſſent en même temps en conformité; mais qu'ils agiſſent de maniére que cette petite peau conſerve toûjours dans les yeux de l'homme une exacte rondeur dans ſes diverſes ouvertures. Et parce que cette peau de l'Iris eſt trop délicate pour ſe faire un paſſage dans une humeur ſemblable à la vitrée & à la cryſtaline; Dieu la fait nager dans une humeur auſſi fluide que l'eau, qui ſe ſépare aiſément, & qui ſe rejoint fort promptement.

Raiſons de la convexité particuliere de la cornée & de la différente nature & diſpoſition des trois humeurs.

30. Comme il eſt neceſſaire que l'œil par rapport à ſes uſages ſoit fort mobile, & ſe puiſſe aiſément tourner de tous côtez, Dieu luy a donné une figure ronde. Mais ſuppoſé qu'il fût par-tout d'une égale convexité, ou que la convexité de la cornée ne fût gueres differente de celle de la peau dure; ſi dans cette ſuppoſition le globe de l'œil n'étoit rempli que d'une ſeule humeur, fût-elle auſſi denſe ou d'une auſſi grande réfraction que le verre, les rayons

qui partent des objets n'y ſouffrant qu'une refraction, ne ſe réuniroient point ſur la retine, mais bien-loin au-delà. Outre que quand même ils pourroient s'y réunir, lorſqu'ils viendroient des objets éloignez, ils ne le pourroient pas s'ils partoient d'un objet proche de nous. Ainſi Dieu, pour hâter la réunion des rayons, & placer l'image des objets préciſément ſur la retine, 1°. il a donné à la cornée ſous laquelle eſt l'humeur aqueuſe une plus grande convexité qu'au reſte du globe de l'œil, parce que les loupes les plus convexes réuniſſent plûtôt que les autres les rayons qui les traverſent. 2°. Il a placé ſous l'humeur aqueuſe le cryſtalin qu'il a formé d'une matiere plus denſe, & dont la réfraction eſt plus grande que celle des autres humeurs, & de plus il luy a donné beaucoup plus de convexité, ſur tout en deſſous où il touche l'humeur vitrée. 3°. Pour éloigner beaucoup de la retine le cryſtalin, & donner l'eſpace néceſſaire aux rayons qui en ſortent convergens, de ſe réünir exactement ſur la rétine, il a mis entre elle & le

cryſtalin l'humeur vitrée qui eſt plus abondante, & tient plus de place que les deux autres enſemble. Ainſi les rayons qui partent de chaque point viſible d'un objet, ſouffrent pour ſe réünir éxactement en autant de points ſur la rétine, trois réfractions, qui toutes les raprochent vers l'axe BE. La premiere en entrant dans l'humeur aqueuſe, car celle qu'ils ſouffrent ſur la cornéé en entrant & en ſortant ne doit point eſtre comptée ; la ſeconde en entrant dans le cryſtalin ; & la troiſiéme en ſortant du cryſtalin : & cette derniere me paroît devoir eſtre encore aſſez grande, à cauſe de la grande convexité du cryſtalin du côté que touche l'humeur vitrée.

31. Mais comme il eſt néceſſaire pour la perfection de la vûë, que nous puiſſions voir les objets proches & ceux qui ſont éloignez, & qu'il n'eſt pas poſſible que les rayons qui partent d'un objet en differentes diſtances, ſe raſſemblent éxactement ſur la rétine, ainſi que je l'ai * prouvé : Dieu a placé le cryſtalin, dont la réfraction eſt la plus grande entre les autres humeurs, & ſuſpendu

Raiſons de la diſpoſition des muſcles & principalement des obliques.

Nomb. 20.

de maniere par les ligamens ciliaires qu'il peut s'éloigner quelque peu de la rétine, lorſque les objets ſont trop proches pour être vûs diſtinctement. Et voicy comme il me paroît que cela s'éxecute.

Lors que le cryſtalin eſt dans la diſtance ordinaire de la rétine, & propre pour voir les objets à une diſtance médiocre, & que l'envie prend de regarder de fort près quelque objet très-petit, une mouche par exemple, pour en diſtinguer les parties, alors les quatre muſcles droits également tendus tiennent le globe de l'œil dans une ſituation fixe : & les deux obliques qui l'environnent étant auſſi tendus, ils le compriment. Car il faut ſe ſouvenir qu'ils ſont attachez tous deux l'un auprès de l'autre au globe de l'œil d'un côté, & de l'autre à l'os vers le coin interne de l'œil. Il eſt vray que l'oblique ſuperieur eſt attaché à l'os bien-loin du coin interne ; mais la poulie de retour par laquelle il paſſe étant attachée par un ligament membraneux au coin interne de l'œil, on peut regarder ce muſcle comme y étant attaché.

Ces deux muſcles obliques par leurs tenſions contraires, comprimant donc le globe de l'œil qu'ils environnent, ils preſſent quelque peu l'humeur vitrée, laquelle pouſſe en avant le cryſtalin, & peut-être même la rétine en arriere. Quand le cryſtalin avance, les ligamens ciliaires qui tendoient vers luy en ligne droite, ſe courbent quelque peu du côté de l'humeur vitrée pour deux raiſons. La premiere, parce que le cryſtalin s'avançant, il s'approche d'une circonference du globe de l'œil plus étroite, ce qui relâche les ligamens ciliaires : la ſeconde, parce que le cryſtalin preſſant l'humeur aqueuſe, elle preſſe elle-même de tous côtez pour ſe faire place, & ſon action retombe ſur ce qui lui reſte le moins, c'eſt à dire ſur les ligamens ciliaires relâchez, ainſi elle les courbe tout à l'entour du cryſtalin, & elle ſe loge dans l'eſpace que lui laiſſe leur courbure. Il y a auſſi bien de l'apparence que la cornée prête quelque peu par la compreſſion de l'humeur aqueuſe. La diſtance du cryſtalin à la rétine, eſt donc ſuffiſamment augmentée

pour voir distinctement un objet fort près durant tout le temps que les muscles compriment fortement le globe de l'œil. Mais dès qu'ils cessent de le comprimer, il reprend nécessairement sa sphéricité, & par consequent toutes les humeurs leur situation ordinaire. Voilà, je croi, le changement qui arrive aux yeux lorsqu'on force sa vûë, & qu'on veut voir de fort près de petits objets.

Le cryſtalin ne change point de figure dans la viſion des objets proches & éloignez.

32. Il est vrai que si le cryſtalin pouvoit changer de figure par la contraction & le relâchement des ligamens ciliaires, s'il pouvoit augmenter sa convexité lors que les objets s'approchent, & la diminuer à proportion qu'ils s'éloignent ; ce seroit un autre moyen de faire tomber l'image des objets préciſément sur la rétine. Mais ce second moyen ne me paroît pas praticable, parce que le cryſtalin est assez dur & gluant, & n'a nulle fluidité. De sorte qu'il ne peut pas changer à tout moment de figure. Ainsi il n'est pas possible qu'il augmente sa convexité par le relâchement des ligamens ciliaires, & qu'il la diminuë par leur

contraction. Ces ligamens ne ſervent qu'à le tenir en telle ſcituation entre les autres humeurs, que l'axe des deux convexitez dont il eſt compoſé, paſſe toûjours par le milieu de la prunelle. Or comme il eſt néceſſaire, afin que les images des objets proches ou éloignez tombent préciſément ſur la rétine, ou que le cryſtalin change de convexité en demeurant dans la même place; ou qu'il change de place, qu'il s'approche ou qu'il s'eloigne de la rétine, ſa convexité demeurant la même; il s'enſuit que le premier moyen que j'ai expliqué eſt le veritable, & celui qui ſe pratique. En effet lorſqu'on force ſa vûë pour voir de fort près un petit objet, on ſent l'effort des muſcles qui compriment les yeux, & qui fait même de la peine à ceux-là principalement qui n'ont point pris l'habitude de regarder de près de petits objets. Il me paroît même certain que la poulie de retour n'a été faite & placée où elle eſt, que pour ſoulager le muſcle dans la compreſſion éxacte ou toûjours égale qu'il eſt néceſſaire qu'il ſoûtienne, afin qu'on puiſſe voir diſtinctement

un objet très-proche pendant long-temps, ce qui eſt néceſſaire pour la plus grande perfection de la vûë.

Du principal uſage de la poulie de retour.

33. Pour bien comprendre ceci, il faut ſçavoir, 1°. que la quantité des rayons qui entrent dans l'œil augmente en raiſon reciproque des quarrez de ſes diverſes diſtances, & que ſi un objet eſt par exemple à deux poûces de l'œil, il y entre neuf fois plus de rayons que s'il en étoit éloigné de ſix, 2°. Que comme il ne faut qu'une quantité déterminée de rayons pour ébranler ſuffiſamment la rétine & faire voir les objets, l'ouverture de la prunelle pourroit diminuer à proportion que les rayons augmentent. 3°. Que plus l'ouverture eſt petite, plus l'image de l'objet eſt diſtincte, parce qu'il entre dans l'œil moins de ces rayons éloignez de l'axe qui la rendent confuſe. D'où il faut conclure que pour bien diſtinguer les petites parties des objets, il faut les regarder de près le plus que cela eſt poſſible. Mais on ne peut les voir de fort près qu'en forçant ſa vûë, & qu'en éloignant le cryſtalin de la rétine par la compreſſion du globe

de l'œil. Or ſon enveloppe étant dure & faiſant reſſort, elle reſiſte ſans ceſſe au muſcle qui la comprime; & pour peu que ce muſcle ne fût pas également tendu dans l'endroit où il eſt attaché à cette enveloppe, il arriveroit auſſi-tôt de l'inégalité dans la diſtance qui eſt entre le cryſtalin & la rétine, & par conſequent auſſi dans la netteté de l'image & dans la perception de l'objet. Comment faire donc pour rendre la viſion auſſi parfaite qu'elle le doit être par rapport à nos beſoins. Le voicy. Comme il eſt difficile qu'un muſcle fort tendu conſerve long-temps préciſément une égale tenſion, Dieu pour ſoulager le muſcle qui comprime l'œil, & rendre inſenſibles les petites inégalitez de ſa tenſion, il le fait paſſer par ce cartilage qu'on appelle la poulie, afin que le frottement du muſcle contre le cartilage réſiſte en partie à l'action du reſſort de l'enveloppe de l'œil. Par exemple, ſi j'avois un corps fort peſant attaché au bout d'une corde, & que je vouluſſe le tenir long-temps élevé de terre, & toûjours préciſément à la même hau-

teur par une tenſion toûjours égale des muſcles de mon bras, certainement je me laſſerois bien-tôt, & je ne réüſſirois pas à le tenir préciſément à la même hauteur. Mais j'y réüſſirois aiſément, & je me laſſerois beaucoup moins, ſi je faiſois paſſer la corde par un anneau attaché ferme à quelque endroit, & ſi je tirois enſuite la corde de haut en bas : car ſon frottement contre l'anneau me ſoulageroit, & m'aideroit à tenir en arreſt ce corps peſant & toûjours à la même hauteur. Il me paroit donc certain que le principal uſage de la poulie eſt de ſoulager le muſcle oblique ſuperieur dans ſon action contre le reſſort de la peau dure de l'œil qu'il comprime, & qu'il doit toûjours également comprimer, afin qu'on puiſſe voir les objets proches également bien & ſans interruption.

Au reſte il me paroît certain que le principal uſage des muſcles obliques n'eſt point de faire tourner l'œil de la maniere dont on voit qu'il tourne, car le globe de l'œil ne tourne point du tout ſur ſon axe propre. Se cela étoit, les muſcles obliques

obliques pourroient ſeuls le faire tourner : mais cela n'eſt pas, & n'eſt pas poſſible, & ſeroit même inutile. Or ce tournoyement des yeux tel qu'on le voit, ſe peut faire aiſément par l'action ſucceſſive des muſcles droits. En effet quand on tourne les yeux en rond, on ſent fort bien que ce tournoyement n'eſt point uniforme, tel qu'il ſeroit ſi c'étoit l'effet unique des muſcles obliques qui les environnent, mais qu'il ſe fait par de petites ſecouſſes qui marquent l'action ſucceſſive des differens muſcles.

Objection contre l'uſage que j'attribuë aux muſcles obliques & la réponſe.

34. On me dira peut-être que l'enveloppe de l'œil eſt trop dure pour obéïr à l'effort des muſcles de l'œil; mais la réponſe eſt aiſée. Car lors qu'elle eſt trop dure, on ne peut rien voir de près bien diſtinctement: Et c'eſt ce qui arrive aux vieillards, à qui l'âge a rendu cette peau trop dure. Mais ces mêmes vieillards, quand ils étoient jeunes voyoient également bien & de près & de loin; mais l'enveloppe de leurs yeux étant devenuë infléxible, les muſcles n'y peuvent plus rien changer. Ainſi il faut que les vieillards ayent

recours au ſecond moyen, & que ne pouvant augmenter la convexité du cryſtalin, ils ſe ſervent pour voir de près, de lunettes convéxes qui hâtent la réünion des rayons, & la faſſe tomber préciſément ſur la rétine. Au reſte, pour peu que l'humeur vitrée ſoit comprimée, elle doit, à cauſe qu'elle eſt abondante, éloigner notablement de la rétine le cryſtalin, dans la ſituation où il eſt, & ſuſpendu en équilibre entre les deux autres humeurs. Quand je dis que la compreſſion de l'humeur vitrée doit éloigner notablement de la rétine le cryſtalin, je l'entends par rapport au changement très-petit de la peau de l'œil. J'entends que cette compreſſion éloigne le cryſtalin ſuffiſamment, afin que les rayons qui partent d'un objet diſtant, par exemple, d'un demi-pied, ſe raſſemblent exactement ſur la rétine. Or la différence qui eſt entre la diſtance ou le cryſtalin doit être de la rétine, pour y réünir les rayons qui partent des objets infiniment éloignez, des étoiles, par exemple, & la diſtance néceſſaire pour y réünir les rayons, qui partent d'un

objet qui n'eſt éloigné des yeux que d'un demi-pied, eſt très-petite. Elle ne va qu'à ſix onziémes de ligne ſelon la comparaiſon que j'ai faite * du cryſtalin avec une loupe de ſix lignes de foyer. Et elle ne va qu'environ à un cinquiéme de ligne, ſi on compare la réfraction des humeurs de l'œil à celle d'une loupe de quatre lignes de foyer. Ainſi pour peu que les muſcles qui compriment l'œil, agiſſent ſur l'humeur vitrée, ils peuvent ſuffiſamment éloigner le cryſtalin de la rétine, pour faire que les rayons des objets éloignez depuis un demi-pied juſqu'à l'infini, s'y puiſſent réünir. * Nomb. 21.

Réflexion ſur la ſageſſe infinie de Dieu, qui paroît non-ſeulement dans l'excellence de ſes Ouvrages, mais beaucoup plus dans la ſimplicité des voyes par leſquelles il les conſtruit.

35. Voilà les principales raiſons de la compoſition des yeux, & de la diſpoſition des humeurs tranſparentes qu'il renferme. Or pour peu qu'on y faſſe réfléxion, on voit évidemment que Dieu les a formez par

rapport aux proprietez de la lumiére, ou par rapport à l'action de la matiére éthérée, dont il eſt auſſi l'autheur & le moteur; afin qu'agiſſant ſans ceſſe dans le monde d'une maniére uniforme & conſtante par la Loy generale des communications des mouvemens (car la tranſmiſſion des rayons & leurs differentes réfractions en eſt une ſuite) & dans nos ames par la Loy generale de leur union avec nos corps, c'eſt à dire, en conſéquence de ce qui arrive à notre cerveau par nos yeux, nous fuſſions ſuffiſamment avertis pour le bien de la ſociété & la conſervation de la vie, de la préſence & de la difference de tous les objets qui nous environnent. On voit que celui qui a formé les yeux a fait tout le reſte; que celui qui a trouvé le ſecret de tranſmettre en un inſtant en ligne droite & de tous côtez, des rayons produits ou réfléchis des objets lumineux ou éclairez, des rayons, dis-je, de différente eſpéce, & qui ſe croiſent néanmoins ſans ceſſe, ſans jamais ſe confondre, avoit en vûë de former les yeux tels, que par le moyen de ces rayons, il pût,

agiſſant en nous d'une maniére uniforme, comme dans tout ce qui nous environne, nous lier avec ſes autres ouvrages, & nous en faire admirer l'ordre, les beautez, la grandeur. On voit en un mot que c'eſt la même Sageſſe qui a tout reglé, la même Puiſſance qui a tout produit, la même Providence qui conſerve tout.

36. Mais ſi la Sageſſe de Dieu qui paroît dans le peu qui nous eſt connu de la conſtruction des yeux, nous ſurprend; de quel étonnement ne ſerions-nous point frappez, ſi nous pouvions ſuivre les petits filets du nerf Optique juſques dans le cerveau, & voir ce qui ſe paſſe dans ſa partie principale? Ces filets d'une délicateſſe qu'on imagine avec peine, & très-légérement ébranlez par la lumiere réfléchie des objets, ne peuvent pas ſans doute produire par eux-mêmes dans nôtre corps tous les mouvemens qu'ils y excitent; mais quels ſont les reſſorts qu'ils débandent dans le cerveau, ou plûtôt comment peuvent-ils déterminer les eſprits qui y ſont contenus à ſe répandre dans le corps pour y

produire les mouvemens differens que demande la difference des objets ? Ce ſont ces petits filets ébranlez qui reglent l'épanchement des eſprits animaux dans nos membres; car nous ſentons bien que cela ſe fait en nous ſans nous; comment donc les font-ils couler dans un membre plûtôt que dans un autre, tantôt lentement & fort peu, & tantôt promptement & abondamment, & ordinairement par rapport au bien du corps.

Lorſqu'une pierre, par exemple, eſt pouſſée vers moi en ligne droite, l'image de cette pierre qui eſt ſur ma rétine augmente promptement à proportion de ſa vîteſſe, & elle n'y change point de place ou que très-peu. Comment les filets de cette image continuez juſqu'au cerveau peuvent-ils pouſſer ou déterminer les eſprits avec aſſez de promptitude & d'abondance, pour me faire tourner & pancher la tête dans l'inſtant ? Ce n'eſt point préciſément l'image d'une pierre qui me fait tourner la tête, ce n'eſt point non plus l'augmentation prompte de ſon image, ſi elle change de place dans mes yeux,

comme lorſque cette pierre ne vient point directement vers moi. C'eſt donc l'augmentation prompte de ſon image, jointe avec l'ébranlement des mêmes fibres de ma rétine, qui me fait machinalement pancher & tourner la tête pour éviter le coup ; mais quels ſont les reſſorts par leſquels cela s'exécute & une infinité de ſemblables effets ? C'eſt ce que les hommes ne comprendront jamais.

37. Si au lieu de ſuivre le nerf optique juſqu'à la partie principale du cerveau, à laquelle ont rapport toutes les parties de nôtre corps, nous retournons ſur nos pas, & que nous tâchions de découvrir quelque choſe dans les moyens dont Dieu ſe ſert pour former, nourrir, conſerver les parties dont nos yeux ſont compoſez ; ne ſentirons-nous pas en tout cela les profondeurs de la ſageſſe du Créateur. Comment ſont conſtruits ces petits vaiſſeaux qui choiſiſſent entre les diverſes parties dont le ſang eſt compoſé, celles qui ſont propres à donner paſſage à la lumiére, pour les répandre enſuite dans les humeurs tranſparentes ; & ceux qui ſéparent cette humeur noi-

re propre à en amortir les rayons, & qui vont l'attacher de telle maniére au ligamens ciliaires & au deſſous de l iris, que les humeurs qui la touchent ne peuvent l'en ſéparer ni la diſſoudre? Comment ces petits vaiſſeaux choiſiſſent-ils dans le ſang des liqueurs de différentes conſiſtance, de fort fluïdes pour l'humeur aqueuſe, de propres à devenir fermes pour le cryſtalin, & d'autres enfin d'une conſiſtance médiocre pour l'humeur vitrée. Comment les diſtribuent-ils également dans chaque œil, & rendent-ils le cryſtalin également convexe? Car quand il arrive que l'un des deux eſt plus convexe que l'autre, on voit de cet œil les objets plus petits & de plus près que de l'autre. Comment tout cela s'execute-t-il, & une infinité de ſemblables effets? Certainement l'eſprit ſent, pour ainſi dire, l'infini dans l'art immuable du Créateur, mais il n'en peut comprendre que ce qui eſt à ſa portée.

38. Il eſt vrai qu'il y a peu de perſonnes, & peut-être n'y en a-t-il point qui n'ayent dans les yeux quelque petit défaut: mais il eſt très-ra-

re d'en trouver qui en ayent de conſidérables, & à qui il manque quelque partie eſſentielle à la viſion. Or quand on connoît la vraie cauſe de ces défauts, bien loin que cela diminuë la haute idée qu'on doit avoir de la ſageſſe du Créateur, que l'eſprit ſe trouve par là dans un point de vûë, d'où il découvre qu'elle n'a point de bornes. Pour bien comprendre ceci, il faut ſçavoir qu'il n'eſt pas poſſible que des corps organiſez en mille maniéres, par rapport à des fins particulieres, ſe conſtruiſent par les Loix generales de la communication des mouvemens, qui dépendent de celle-cy, que tout corps eſt mû à proportion de la force qui le pouſſe, & du côté vers lequel elle le pouſſe, & que tout l'uſage qui ſe peut tirer de ces Loix, par rapport aux corps organiſez, eſt de développer & de faire croître les parties dont ſont compoſez les embrions ou les graines des animaux ou des plantes. Tous ceux qui ont quelque connoiſſance de l'anatomie & qui ont remarqué le nombre prodigieux des parties d'un animal, les liaiſons de ces parties les unes avec

les autres, & les divers uſages auſquels ils ſont deſtinez, jugeront ſans doute que le choc des corps peut bien détruire les corps vivans, mais qu'il n'eſt pas propre à en conſtruire les divers organes. D'où il eſt aiſé de conclure que Dieu, qui par ſa Providence ordinaire, gouverne les êtres matériels en conſéquence des Loix du mouvement, a formé dès le commencement du monde dans nos premiers parens, tous les hommes qui en devoient naître; qu'il a fait la même choſe dans les animaux & dans les plantes, & que par là il leur a donné la fécondité & le pouvoir de produire leurs ſemblables. Il ne faut pas neanmoins conclure de ce que je viens de dire, que les hommes d'aujourd'hui, euſſent au temps d'Adam, dans leur petiteſſe indéfinie, la même proportion de leurs membres qu'ils ont maintenant; mais ſeulement qu'alors ils étoient tels qu'en conſéquence des Loix du mouvement, ils pouvoient croître peu à peu, pendant ſix mille ans, pour devenir aujourd'hui tels que nous les voyons. Car ſi ces petits embrions, ou plûtôt ces embrions d'em-

brions, d'embrions, &c. n'avoient point eu de cryſtalin, par exemple, ou de nerf optique, ou cette poulie de retour dont j'ai parlé, ou les premiers rudimens de ces parties toutes deſtinées à la même fin, il eſt évident que les Loix generales du mouvement n'auroient jamais pû les conſtruire.

39. Il me paroît donc certain que Dieu a formé d'abord par des volontez particuliéres, l'homme, & toutes les natures differentes d'animaux & de plantes, & en même temps dans chacune d'elles de quoy perpétuer leur eſpece; & en même temps auſſi par des volontez particulieres, (car cela ne ſe pouvoit autrement, avant le choc des corps) tellement reglé les premiers mouvemens de la matiére, qu'en ſuivant dans la ſuite des temps cette Loy ſimple & generale, que tout corps ſoit mû à proportion & du côté qu'il eſt plus pouſſé, les petits embrions puſſent peu à peu croître & ſe développer. En effet nous ne voyons point que Dieu faſſe maintenant des animaux & des plantes de nouvelle eſpece, & nous voyons tous les jours que les

derniers naiſſent des premiers ; car on eſt aujourd'hui deſabuſé de cette bizarre penſée que les inſectes naiſſent de la pourriture ; inſectes où il y a ſouvent plus de parties organiques, & où il paroît plus d'art, que dans les gros animaux. Maintenant Dieu ſe repoſe, comme nous l'apprend l'Ecriture, non qu'il ceſſe d'agir, car la même Ecriture nous apprend qu'il agit ſans ceſſe; mais c'eſt qu'il ne fait plus que ſuivre les Loix generales qu'il a établies. Or c'eſt une ſuite des Loix des mouvemens. Loix, ſelon leſquelles Dieu dans ſa Providence ordinaire, agit & doit agir ſur la matiére, que les petits embrions qui ne peuvent être que matériels, croiſſent & ſe développent depuis ſix mille ans, & par conſéquent c'eſt une ſuite de ces Loix, que tel ait la vûë courte, ou le cryſtalin trop convéxe pour voir les objets éloignez. Laiſſant donc à part tous ceux qui ont bonne vûë, pourquoi celui-cy a-t-il le cryſtalin trop convéxe? c'eſt que Dieu n'a pas formé ſes yeux tels qu'ils ſont aujourd'hui par une volonté particuliere. C'eſt qu'il y a ſix mille ans qu'ils

ſont faits, & qu'il les a emmenez peu à peu à l'état où ils ſont par l'efficace d'une Loy ou d'une volonté generale, ſi ſimple qu'elle paroît plus propre à détruire, qu'à former un organe auſſi merveilleux qu'eſt celui de la vûë. Car en effet c'eſt par cette Loy generale que nos yeux & nos corps mêmes ſe détruiſent, comme c'eſt auſſi par elle qu'ils croiſſent & ſe développent; après neanmoins que Dieu les a créez & préparez à recevoir par elle leur accroiſſement. Mais ſi Dieu avoit formé les yeux de cet homme par une volonté particuliere, afin qu'il vît bien de loin, certainement il ſeroit ſans ce défaut, il ſeroit parfait, comme tout ce que Dieu créa au commencement du monde; car alors tous ſes Ouvrages étoient dans la derniere perfection, ainſi que nous l'apprend l'Ecriture, auſſi-bien que la raiſon. *Viditque Deus cuncta quæ fecerat & erant valdè bona.* *Geneſ. ch. 1.*

40. La connoiſſance de la cauſe du défaut dont je viens de parler, éleve donc l'eſprit & le place, pour ainſi dire, dans un point de vûë, d'où la ſageſſe du Créateur paroît

ſi éclatante & ſi profonde, qu'elle ébloüit & qu'on s'y perd. Car enfin il n'eſt pas poſſible d'imaginer la petiteſſe effroyable des parties primitives de nos yeux au temps de leur création, encore moins leur configuration & leur arrangement, encore beaucoup moins comment s'eſt fait leur accroiſſement & leur développement dans la ſuite des années par l'efficace de cette Loy ſi ſimple, que tout corps eſt mû à proportion & du côté vers lequel il eſt plus pouſſé. Le cryſtalin de tel homme eſt devenu un peu trop convexe; c'eſt un défaut, j'en conviens. Mais les Loix generales dans différentes circonſtances ne peuvent pas produire les mêmes effets. Ces Loix ſont établies le plus ſagement qui ſe puiſſe, lorſque leur fécondité répond à leur ſimplicité, c'eſt à dire, lorſque le rapport de leur ſimplicité avec l'excellence de l'Ouvrage qu'elles exécutent, exprime le plus parfaitement qu'il ſe puiſſe, les attributs du Créateur. Car Dieu ne veut pas ſeulement s'honorer par l'excellence de ſon Ouvrage, mais auſſi par la ſageſſe de ſes voyes. S'il n'avoit en vûë

que l'excellence de l'Ouvrage, auquel ſe détermineroit-il pour s'honorer parfaitement, lui qui en peut faire de plus parfaits les uns que les autres à l'infini? Mais il agit le plus ſagement qu'il ſe puiſſe, ou de la maniére la plus digne de ſes attributs, dans l'ordre deſquels il trouvoit ſa Loy & tous ſes motifs; attributs qu'il ne peut démentir ni négliger, car il les aime invinciblement, puiſque ſa volonté n'eſt que l'amour qu'il leur porte; il agit, dis-je, le mieux qui ſe puiſſe, lorſque de tous les Ouvrages poſſibles, il ſe détermine à faire, non le plus parfait dans toutes ſes parties, mais celui qui, joint avec les voïes par leſquelles il a été produit exprime le plus parfaitement ſes attributs. Ainſi quoiqu'il ſe trouve quelques défauts dans les yeux de quelques particuliers, Dieu ſeul en eſt l'autheur. Et pour en rendre raiſon, recourir à une nature aveugle, à des formes plaſtiques, à l'ame de la mere ou à celle de ceux qui ont ces défauts, par reſpect pour le Créateur, l'intention eſt bonne, mais c'eſt ſe former des chimeres. Il vaudroit mieux croire, ou que ces défauts des

particuliers contribuent à la perfection de tout l'Ouvrage, ou que Dieu s'en ſert toûjours pour le bien de ceux mêmes qui les ont.

41. Lorſque nous conſultons fort attentivement l'idée de l'être infiniment parfait, nous voyons bien que ſa conduite, auſſi-bien que ſon eſſence, doit être infiniment differente de la nôtre. Mais lorſque ces momens d'une ſérieuſe attention ſont paſſez, nous le faiſons & penſer & agir, comme nous ſentons que nous penſerions & que nous agirions nous-mêmes ; car l'idée de la divinité ne ſe faiſant pas ſentir, elle s'éclipſe ou s'obſcurcit aiſément; mais l'ame eſt toûjours préſente à elle-même, elle ſe ſent toûjours. Voilà pourquoi elle eſt portée à humaniſer toutes choſes & la divinité même. Voilà pourquoi les uns s'imaginent que Dieu fait tout par des volontez particuliéres; les autres, qu'il ſe décharge du ſoin du gouvernement du monde, ou ſur les Anges, ou ſur des Etres imaginaires. Ceux-cy veulent que Dieu ait donné d'abord à chaque créature une puiſſance réelle, & outre cela à quelques

unes des connoiſſances, qu'ils nomment connoiſſances d'inſtinct, pour les rabaiſſer; & qui néanmoins ſont ſouvent telles que perſonne ne peut parvenir à en avoir de ſemblables; & que cela fait, Dieu demeure en repos & ne ſe mêle plus de rien. Et ceux-là plus religieux, mais à peu près dans les mêmes ſentimens, ſoûtiennent avec raiſon que Dieu agit ſans ceſſe, mais que toute ſon action dans la Providence ordinaire, n'eſt que le concours ſimultané, ſans lequel les cauſes ſecondes ne peuvent rien faire. Je ne dis cecy qu'afin qu'on ſe mette bien dans l'eſprit que pour ne pas rendre humaine la Providence divine, erreur capitale, & la ſource d'une infinité d'autres très-dangereuſes, il faut conſulter avec toute l'attention dont on eſt capable, l'idée de l'Etre infiniment parfait, & lui attribuer celle qui porte le plus le caractere d'une ſageſſe infinie; & que par là chacun puiſſe ſe répondre à ſoi-même ſur les difficultez qui peuvent naître contre mes ſentimens, du penchant qu'on a naturellement à humaniſer toutes choſes.

42. J'avouë que l'imagination eſt effrayée de la petiteſſe indéfinie où devoient être au temps d'Adam, non ſeulement nos corps, mais les parties organiques de nos corps, dont il y en a même aujourd'hui, qu'elles ſont entiérement développées, de ſi petites, qu'elles échappent à la vûë. Et comme il y a des graines & des inſectes qu'on ne peut voir qu'avec de bons Microſcopes, l'imagination ſe révolte encore davantage, & la raiſon même s'étonne quand on prend la plume & qu'on calcule ce qu'ils étoient il y a ſix mille ans, ou comment ils contiennent ceux qui naîtront d'eux juſques à la fin des ſiécles. Mais la raiſon ſe raſſure lorſqu'on eſt convaincu par la Géometrie d'un côté que la matiére eſt diviſible à l'infini, & de l'autre, par la foy & par la raiſon même, que la ſageſſe de Dieu n'a point de bornes. En effet, je ſuis perſuadé que Dieu, qui pouvoit ſans doute, créer une infinité de ſubſtances de différente nature, puiſque ſon eſſence étant infinie, elle eſt participable en une infinité de maniéres; a choiſi, outre les eſprits, qu'il a faits pour joüir de

lui, la matiére, parce qu'il a voulu un ſujet diviſible à l'infini pour correſpondre à ſa ſageſſe inépuiſable; un ſujet qui par ſon eſſence, ne pût point mettre de bornes à l'exercice de ſon art & de ſa puiſſance; & que ſi la matiére ſe réduiſoit à rien, par la diviſion de ſes parties, ou à une partie indiviſible, & que par là elle fût capable d'arrêter le cours ſimple & fécond de la Providence, il ne l'auroit jamais tirée du néant. Quoiqu'il en ſoit, il me paroît évident que l'idée abregée * que je viens de donner de la conduite de Dieu, porte d'avantage le caractere d'une ſageſſe infinie que celle qu'on s'en forme ordinairement; & ſi cela eſt, il eſt certain qu'elle approche plus de la verité que les autres; car Dieu agit toûjours en Dieu, toûjours ſelon l'ordre immuable de ſes attributs, qui ſont ſa Loy & ſon motif, parce qu'il ſe complaît en eux & qu'il ne peut ni les démentir ni les négliger. J'eſpere qu'on me pardonnera cet écart où mon ſujet m'a conduit.

On trouvera une explication plus exacte & plus étendue de la Providence dans les entretiens ſur la Metaphyſique & ſur la Relig. *Entretiens 9. 10. 11. 12 & 13.*

43. Je croi avoir donné cy-deſſus les principales raiſons de la compoſition de l'œil & de la diſpoſition de

ſes parties, dont la fin eſt à remarquer; ſçavoir, que Dieu agiſſant dans notre ame d'une maniére qui convient à ſes attributs, c'eſt à dire, toûjours d'une maniére uniforme & conſtante, en conſéquence de ce qui arrive dans notre cerveau par nos yeux, nous ſoyons avertis ſuffiſamment, par rapport à la ſocieté & à la conſervation de la vie, de la préſence & de la différence de tous les objets qui nous environnent. Car c'eſt Dieu ſeul qui agit en nous, & qui nous avertit de tout cela: mais comme il le fait pour nous & à notre place, à cauſe de notre ignorance & de notre impuiſſance, il ne le fait que comme nous le ferions de nous-mêmes, ſi nous pouvions agir en nous, en conſéquence de la connoiſſance que nous aurions de ce qui ſe paſſe dans nos yeux & dans notre cerveau à la preſence des objets. Supposé donc que notre ame eût toute la ſcience & la puiſſance, & le reſte que j'ai marqué cy-deſſus, nombre 26. voyons comment elle découvriroit ce qui ſe paſſe dans les corps qui nous environnent.

[r] Voyez ce nombre 16

J'ouvre les yeux au milieu d'une

campagne, & dans l'instant je vois une infinité d'objets les uns plus distinctement que les autres, & tous différens entr'eux ou par leurs figures, ou par leurs couleurs, ou dans leurs distances, ou dans leurs mouvemens, &c. Je vois entr'autres environ à cent pas de moi un grand Cheval blanc, qui court vers la droite, le grand galop. Comment puis-je le voir tel, selon la supposition que j'ai faite : Le voici.

Je sçai, selon la supposition du nombre 26. que tous les rayons de lumiére vont en ligne droite, & que ceux qui sont réfléchis de dessus l'objet inconnu, c'est à dire, de dessus le cheval & qui entrent dans mes yeux, se réünissent sur la rétine, & que le rayon principal, celui qui est l'axe commun des deux petits cones, expliquez * cy-dessus, la secouë le plus fortement. Je dois donc juger que ce rayon tombe sur elle perpendiculairement, & qu'ainsi ce cheval est quelque part dans cette ligne perpendiculaire; mais je ne sçai pas encore sa distance. Nombre 28.

2 Je connois qu'il a la tête tournée à droite & qu'il est sur ses pieds,

quoique ſon image ſoit renverſée ſur ma rétine. Car ſçachant que ma rétine n'eſt pas plane, mais concave; la Géométrie m'apprend que les lignes perpendiculaires ſur une ſurface concave, ſe croiſent néceſſairement, & qu'elles ne peuvent être paralleles entr'elles que lorſqu'elles tombent ſur une ſurface plane, & qu'ainſi je dois juger qu'il eſt dans une ſcituation contraire à celle de ſon image.

3°. Je ſçai auſſi qu'il eſt éloigné environ de cent pas, parce qu'ayant en même-temps ſur ma rétine ſon image, & celle du terrain ſur lequel il eſt, duquel terrain je ſçai à peu près l'eſpace juſqu'à lui; je juge donc par là de ſa diſtance, j'en juge auſſi par d'autres moyens, qu'il n'eſt pas néceſſaire d'expliquer icy.

4. Je connois que c'eſt un grand cheval; car ſçachant ſa diſtance, la grandeur de ſon image, & le diametre de mes yeux; je fais cette proportion. Comme le diametre de mes yeux eſt à ſon image, ainſi la diſtance de ce cheval eſt à ſa grandeur; & la comparant avec celle des autres chevaux que j'ai vûs, je juge que c'eſt un des grands chevaux.

5°. Je connois qu'il court, parce que ſon image change de place dans mes yeux ; & qu'il court le grand galop, parce que je connois l'eſpace que ſon image parcourt promptement ſur ma rétine; d'où je conclus, en faiſant la même proportion que je viens de faire, qu'il parcourt un grand eſpace en peu de temps.

6°. Je vois qu'il eſt blanc, parce que je ſçai qu'elle eſpéce d'ébranlement les rayons qu'il refléchit produiſent ſur ma rétine ; & que pouvant agir en moi, je me donne toûjours, ſans jamais m'y tromper, une telle ſenſation, lorſqu'il y a un tel ébranlement ſur ma rétine, & par elle dans mon cerveau.

7°. Enfin ſi je panche la tête, ou ſi je me couche ſur l'herbe en regardant ce cheval, ſon image changera de place ſur ma rétine & n'en ébranlera plus préciſément les mêmes fibres cependant je le verrai toûjours de même. Ou ſuppoſé qu'il s'arrête, & que je me mette à courir en le regardant fixement, ſon image changera de place dans le fond de mes yeux, & cependant je le verrai immobile. C'eſt que je ſçai en même-

temps que j'ai la tête panchée & quelle eſt la ſcituation de mes yeux, ou la quantité préciſe du mouvement que je me donne en courant, & que raiſonnant juſte, je découvre que le mouvement n'eſt que de ma part.

8. Si je m'approche de ce cheval en le regardant, je le verrai de la même grandeur, quoique ſon image augmente ſans ceſſe ſur ma rétine, & que n'étant plus éloigné de lui que de dix pas, la hauteur de cette image ſoit dix fois plus grande que lorſque j'en étois éloigné de cent. C'eſt que l'Optique m'apprend que les diverſes hauteurs des images d'un objet, ſont entr'elles en raiſon reciproque des diſtances de cet objet, & que ſçachant qu'à chaque pas que je fais, cette raiſon eſt toûjours la même, je continuë de me donner la même ſenſation.

Voilà une partie des jugemens & des raiſonnemens qu'il faudroit que l'ame fît, ſelon la ſuppoſition que
Nomb. 26. j'ai faite, * pour voir ſeulement un ſeul objet; & il ſeroit néceſſaire qu'elle en fît de ſemblables, par rapport à tous les objets qu'elle voit d'un coup

coup d'œil, & qu'elle les fît en un inſtant, & toûjours de nouveaux au moindre mouvement des yeux, & enfin toûjours les mêmes ſans jamais s'y tromper, lorſque les yeux ſont dans la même ſituation. Ce n'eſt donc pas nous qui les faiſons, c'eſt Dieu ſeul qui les fait pour nous. Voilà pourquoi j'ai appellé *naturels* * ces jugemens & ces raiſonnemens, dans le temps même que pour parler comme les autres, je les attribuois à l'ame, afin de faire comprendre par ce mot que ce n'étoit pas proprement elle qui les faiſoit, mais l'Auteur de la nature, en elle & pour elle. Et il a été néceſſaire de parler de ces jugemens, parce que ſans eux on ne peut rendre raiſon de nos diverſes ſenſations, puiſqu'elles les ſuppoſent & qu'elles en dépendent néceſſairement.

* Ch. 7. du 4. livre.

On peut tirer bien des conſéquences de ce que je viens de dire, qui ſont toutes d'une très-grande importance.

1. Que Dieu ſeul peut nous donner les diverſes perceptions que nous avons des objets, à chaque mouve-

ment de nos yeux. Cela eſt trop évident, après ce qu'on vient de lire pour s'arrêter à le prouver. Il ſuffit de dire que notre ame, & même que nul eſprit fini ne peut faire en un inſtant une infinité de raiſonnemens, & que nul Etre créé & particulier, ne peut être une cauſe générale, qui agiſſe à chaque inſtant generalement dans tous les hommes.

2. D'où il ſuit qu'il n'y a point icy de concours ſimultané; car un tel concours ſuppoſe une cauſe efficace, qui eſt prête à agir, & avec laquelle Dieu joigne ſon concours. Or nulle cauſe, quelque puiſſance qu'on lui attribuë liberalement, ne peut icy s'en ſervir, puiſque ſon uſage dépend des raiſonnemens inſtantanez, qu'elle n'eſt pas capable de faire.

3. Que Dieu agit par des Loix ou des volontez generales, toûjours de la même maniére dans les mêmes circonſtances; & que les cauſes occaſionnelles qui déterminent icy l'efficace de ces Loix à produire leurs effets, ſont les changemens qui arrivent au cerveau, par l'entremiſe des

yeux, comparez à ceux qui accompagnent la ſituation & le mouvement ordinaire du corps. Et il eſt néceſſaire que Dieu agiſſe par des Loix generales dans le cours ordinaire de ſa Providence, non ſeulement parce que cette maniére d'agir porte le caractere de la ſageſſe & de l'immutabilité divine, mais encore parce que ſans cela, il n'y auroit point d'ordre dans la nature; nul principe de Phyſique, nulle regle certaine pour ſe conduire.

4°. Que ces Loix generales ſont reglées ſelon les veritez immuables & invariables de la Géométrie, autant que cela ſe peut. Car ſi, par exemple, après avoir fermé un œil on regarde un petit objet ſuſpendu à un fil, à 3 ou 4 pieds de ſoi, la perception de ſa diſtance n'eſt pas auſſi exacte qu'elle le ſeroit, ſi on le regardoit les deux yeux ouverts, parce que quand il n'y a qu'un angle & un côté de donnez ou de connus dans un triangle, il n'eſt pas déterminé. *Voyez le ch. 9. du 1. Liv. n. 3.* où cela eſt expliqué.

5°. Il ſuit enfin que nous ne voyons

point les corps en eux-mêmes, & que s'il s'excitoit dans le cerveau, par le cours des esprits animaux ou autrement, des ébranlemens semblables à ceux que nous avons maintenant les yeux ouverts, quand tous les corps de dehors seroient anéantis, & par conséquent absolument invisibles en eux-mêmes, nous ne laisserions pas de voir ce que nous voyons, en conséquence des Loix generales de l'union de l'ame & du corps; & c'est ce qui arrive dans le sommeil, dans ceux qui ont la fiévre chaude, & dans les fous. Mais qu'est-ce donc que nous voyons immédiatement & directement, quel est l'objet immédiat qui agit dans notre ame, & qui la modifie de toutes les perceptions que nous avons des objets? C'est là sans doute la question la plus importante. J'ai tâché de la resoudre dans le troisiéme Livre de cet Ouvrage, où je parle de la nature des Idées, & j'espere qu'on la trouvera éclaircie & même démontrée, sur tout si l'on joint à ce que j'en ai dit dans cet Ouvrage, mes Réponses à M. Arnauld, ou seulement celle que

j'ai faite à une troiſiéme Lettre de ce celebre Auteur, qui eſt imprimée dans le quatriéme Volume du Recueil de mes Réponſes.

Pour finir utilement cette derniere addition, je prie le Lecteur qu'il repaſſe dans ſon eſprit ce que j'ai dit de l'art admirable qui paroît dans la conſtruction des yeux, du rapport qu'ils ont avec les proprietez de la lumiére, de leur liaiſon avec le cerveau, & par le cerveau à tout le reſte du corps; de la ſimplicité de la Loy generale qui les adéveloppez & emmenez peu à peu à l'état où ils ſont, & enfin de l'uſage, que Dieu en conſéquence des Loix de l'union de l'ame & du corps en fait, & à chaque inſtant & dans tous les hommes. Que du ſens de la vûë il paſſe à celui de l'ouïe, qui me paroît plus admirable pour ſa conſtruction, quoique beaucoup moins neceſſaire, par rapport à la vie préſente, & de celui-cy à un troiſiéme. Que de l'homme il deſcende depuis l'Eléphant, juſques au Moucheron, apparamment plus riche en organes que l'Eléphant, & peut-être que

l'homme-même. L'homme n'a qu'un cryſtalin dans chaque œil, & le mouchieron en a pluſieurs miliers, qu'il eſt facile de diſtinguer avec le Microſcope. Que de là on parcoure les plantes encore infiniment plus fécondes que les animaux. Car tout le monde ſçait qu'un arbre coupé renaît, pour ainſi dire; & que pour une branche retranchée, il lui en revient pluſieurs autres, qui portent toutes & des fleurs & des fruits, dont une ſeule graine produiroit avec le temps des forêts entieres. Si l'on fait ſur tout cela des réfléxions ſemblables à celles que j'ai faites ſur le développement de nos yeux depuis ſix mille ans, on augmentera ſans doute de beaucoup l'idée qu'on doit avoir de la Sageſſe divine. Mais je croi devoir dire que quand on auroit parcouru tout l'univers, & découvert tous les merveilleux arrangemens de la matiére, juſques dans les animaux, dont on en voit une infinité de cent millions de fois plus petits qu'une mouche, on n'auroit encore vû, pour parler comme l'Ecriture *, que ce que *la ſageſ-*

Voyez les Lettres de M. de Puget & de M Leewenoek.

Prov. ch. 8.

ſe de Dieu fait en ſe joüant, qu'un ouvrage qui doit périr, que l'ombre & la figure du monde futur qui ſubſiſtera éternellement, parce que c'eſt l'objet éternel de la complaiſance de Dieu, la fin & le chef-d'œuvre de ſes œuvres.

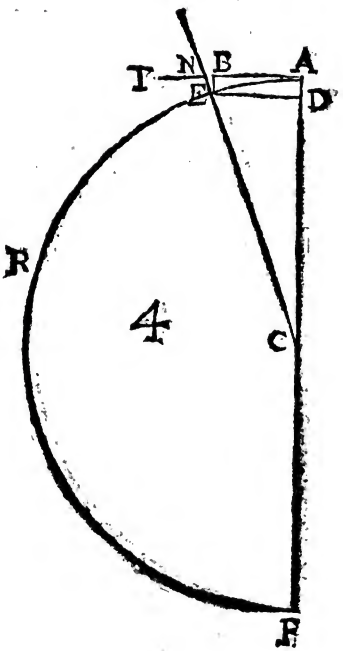
Beati qui habitant in domo tua Domine, in ſæcula ſæculorum laudabunt te.

ADDITION

Pour la fin de tout l'Ouvrage.

On a ſouhaité que je miſſe icy deux démonſtrations que j'avois ſuppoſées pour connuës, afin que ceux qui ne les ſçavent pas, ni peut-être en quel Ouvrage elles ſe trouvent, les puiſſent lire : Voicy la premiere.

La force centrifuge des corps eſt égale au quarré de leurs vîteſſes diviſé par le diametre du cercle, qu'ils décrivent par leur mouvement uniforme.



UN corps A. attaché au bout d'un fil A C, fixe en C, tournant à l'entour du point C. fait effort contre le fil, à cauſe qu'il tend à s'échapper ſelon la tangente A T. On en convient en Phyſique, & l'on appelle cet effort : *Force centrifuge.*

DE'MONSTRATION.

Soit pris dans le cercle A R F, un arc comme A E, que je ſuppoſe infiniment petit ; & par conſéquent égal à ſa corde, en concevant le cercle comme un Polygone d'une infinité de côtez. Et ſoit imaginé le petit parallelogramme ABED. Dans le temps infiniment petit que le corps A, décrit l'arc ou la corde A E; il eſt pouſſé par deux forces ; l'une, ſelon la tangente A T ; & l'autre, ſelon la ligne A C. La ligne A B ou D E, exprime ſa vîteſſe, & A D ou B E, la force centrifuge, par laquelle il bande le fil. Car dans ce cas la différence B N de A B ; c'eſt à dire, l'excès dont la corde A E ſurpaſſe A B, ne doit point être conſiderée ni celui dont A F ſurpaſſe F D, qui eſt une différence du ſecond genre, puiſque E D eſt ſuppoſé un infiniment petit par rapport à F A. Ainſi on peut ſuppoſer B E égal & parallele à A D, & tirer par la proprieté du cercle cette proportion géométrique, F A. D E :: D E. A D

$$\frac{DE^2}{FA}$$

ou B E, qui eſt égale à —— Donc
la force centrifuge B E eſt égale au quarré de la vîteſſe du corps A, diviſé par le diametre. C'eſt à dire, que la force qui agit dans chaque inſtant ou temps infiniment petit, & qui eſt exprimée par B E, eſt à la force ou à la viteſſe du corps A, qui agit dans le même inſtant, laquelle eſt exprimée par la ligne D E; comme cette vîteſſe eſt à la viteſſe, ou à la force qui dans le même temps infiniment petit, feroit parcourir le diametre A F. Car les lignes A D, D E, & A F. expriment les forces ou les vîteſſes. Ainſi dans la ſuppoſition qu'on a faite, que D E eſt infiniment petite, A D eſt un infiniment petit du ſecond genre, & l'excés B N de B A ou de E D du troiſiéme. Et en ſuppoſant que A D, qui exprime la force centrifuge eſt un infiniment petit, A F ſera un infiniment grand, du ſecond genre, & exprimera une force infinie du ſecond genre par rapport à la force centrifuge.

EXPLICATION DE CE que j'ay dit dans la page 574.

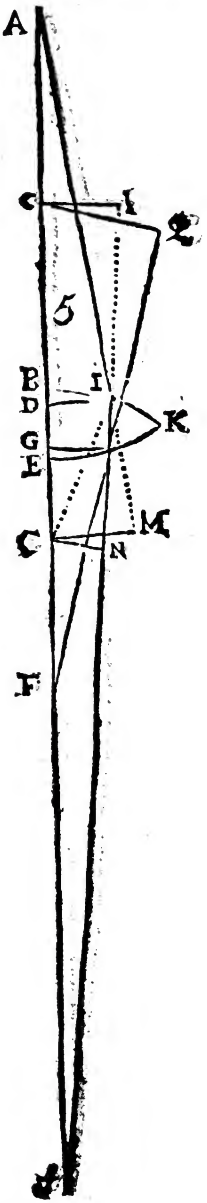
Propoſition generale de la Dioptrique dont celle qu'on a ſuppoſée dans l'article 21. *du dernier éclairciſſement, n'eſt qu'un corrollaire.*

Un verre étant donné de mêmes ou de différentes convéxitez ou concavitez ſphériques, ou concave d'un côté, & convexe de l'autre ou enfin plan d'un côté, & concave ou convexe de l'autre: trouver ſur l'axe du verre le point de concours ou de réunion des rayons, qui partant d'un point d'un objet lumineux ou éclairé, viennent ſe raſſembler aprés avoir ſouffert deux réfractions différentes, l'une en entrant dans le verre, & l'autre lorſqu'ils en ſortent: en un mot, trouver le lieu de l'image qui repreſente l'objet. Et comme il n'y a que les rayons proches de l'axe qui rendent cette image diſtincte, & que ceux qui en ſont éloignez la rendent confuſe; il n'eſt icy queſtion que du point de concours des rayons proches. On ſuppoſe que la réfraction du verre

eſt à peu près comme 3 à 2 ; ce que l'on ſçait par diverſes expériences ; c'eſt à dire, que le ſinus de l'angle d'incidence eſt au ſinus de l'angle de réfraction, comme 3 eſt à 2, lorſque de l'air, il entre dans le verre ; & par conſéquent, comme 2 eſt à 3, lorſqu'il ſort du verre & entre dans l'air.

PREPARATION pour la démonſtration.

La lettre H qui marque dans la figure, doit eſtre où la ligne F Q coupe l'arc E K.



Soit A le point de l'objet dont partent les rayons. B K, l'arc du cercle qui formeroit la convexité du verre, s'il faiſoit un tour ſur ſon rayon BC. AIM eſt un de ces rayons qui partent du point A, que je ſuppoſe entrer dans le verre, tout proche du point B, en ſorte que les trois lignes A I, A D, A B, & les deux petites D I & B I, ſoient conſiderées comme égales entr'elles. Du point C, centre de la convexité B I K, ſoit menée une perpendiculaire C M, ſur le rayon A I M, & une autre C N, ſur le rayon rompu I f. Ces deux petites lignes ſeront les ſinus des angles d'incidence & de réfraction; & les angles droits en M & en N ayant la même hypotenuſe I C, qui eſt le rayon de la convexité du verre: C M ſera le ſinus de l'angle d'incidence, & C N, celui de réfraction: & par conſéquent C M ſera à C N, comme 3 à 2. Soient maintenant tirées du point *f*, où le rayon rompu I *f*, rencontre l'axe A *f*, la ligne *f* I P, & du point H, la petite H G: Et du centre petit *c* de l'autre convexité du verre EHK, les perpendiculaires *c* P, ſur le pro-

longement du rayon rompu par la premiere réfraction, & *c* Q ſur FQ qui doit être le rayon rompu de la ſeconde réfraction, en ſortant du verre au point H pour entrer dans l'air. *c* P ſera donc à c Q, comme 2 à 3. par des raiſons ſemblables à celles que j'ai dites pour la premiere réfraction. Cela ſuppoſé & ſuffiſamment prouvé par ce que j'ai dit des réfractions dans le dernier éclairciſſement, il eſt queſtion de trouver ſur l'axe A *f*, le point de concours F, des rayons qui partent du point A de l'objet, c'eſt à dire la diſtance B F, après avoir trouvé celle de B f.

Pour cela ſoient nommées les indéterminées; ſçavoir, la diſtance de l'objet A B = *d*. Le rayon du cercle B I K; ſçavoir, B C = *r*. Le ſinus de l'angle d'incidence, ou C M = *s*. & C N = $\frac{2s}{3}$, & l'inconuë B f = *x*. Je nommerai les autres lignes quand j'aurai le point *f*. C'eſt afin d'éviter la confuſion des lettres.

Pour trouver l'inconnue B f $= x$.

Le rayon A I, étant tout proche de l'axe, on aura A C, $(d + r)$ eſt à A D ou A B, (d) comme C M, (s) eſt à D I $= \frac{sd}{d+r}$. Et B f (x) eſt à f C $(x - r)$ comme D I, $(\frac{sd}{d+r})$ eſt à C N $(\frac{2s}{3})$. D'où l'on tire l'équation $\frac{2sx}{3} = \frac{sdx - sdr}{d+r}$ qui ſe réduit à celle-cy, B f ou $x = \frac{3dr}{d-2r}$.

On voit par cette valeur de x, que ſi d étoit égal à $2r$, les rayons ſeroient paralleles ; que s'il étoit plus grand que $2r$, les rayons ſe couperoient au deſſous du verre, comme dans la figure ; & que s'il étoit plus petit, le point f ſe trouveroit au delà du point A, & que les rayons ſeroient encore divergens après ſa ré-

fraction, parce que dans ce cas la valeur de x seroit négative. On voit que si d étoit infinie, le foyer de la premiére convexité seroit distant de trois fois le rayon; $2r$ devenant zéro, par rapport à d. Que si r étoit infinie, c'est à dire, que le verre fût plan, le point de concours f se trouveroit au dessus du point A, & éloigné de lui de $\frac{3d}{2}$, la valeur de x devenant négative. On voit enfin que de ces trois grandeurs, x d & r, deux étant données, on a aisément la troisiéme par l'équation $x = \frac{3dr}{d-2r}$. Supposé, par exemple, que le rayon r de la convexité du verre, & la distance B f de l'image, soient données, on trouvera aisément la distance d de l'objet A B. 1°. En multipliant chaque membre de l'équation par $d - 2r$. 2°. En retranchant de part & d'autre $3dr$, & ajoûtant $2rx$. 3°. En divisant par $x - 3r$; & l'on trouvera $d = \frac{2rx}{x-3r}$;

de laquelle équation on peut tirer les mêmes conſéquences que de la premiere. Je ne dis ceci que pour faire ſentir la fécondité & l'utilité des réſolutions generales de l'Algébre. Il eſt queſtion maintenant d'examiner l'effet des ſecondes refractions que ſouffrent les rayons en ſortant du verre, leſquelles donnent le point F de concours après les deux réfractions.

Trouver l'inconnuë E F $=z$.

Pour cela ſoit nommée l'épaiſſeur du verre B E $=e$, E f ou G f ou H $f=y$. Le rayon de la convexité E H K, qui eſt E $c=a$. Le ſinus de l'angle d'incidence du rayon rompu par la premiere réfraction, ſortant du verre au point H. Ce ſinus eſt c P $=t$. Et par conſéquent le ſinus de l'angle de la ſeconde réfraction c Q $=\frac{3}{2}t$. Et enfin F G, ou F H, ou F E $=z$.

Le rayon fH étant tout proche de l'axe, l'on aura ces proportions $fc\,(y+a)$ eſt à fE (y) comme

c P (t) est à G H $= \frac{ty}{y+t}$, Et c Q $(\frac{3t}{2})$ est à G H $(\frac{ty}{y+z})$, comme F c $(z+a)$ est à F E (z).

Multipliant donc les extrêmes & les moyens de cette proportion, on aura l'équation $\frac{3}{2}tz = \frac{tyz+ayt}{y+z}$, dont chaque membre étant divisé par t, & multiplié par 2, & par $y+a$, on aura $3yz+3az = 2yz+2ay$: de laquelle ôtant de part & d'autre $3yz$, l'on aura $3az = 2ay - yz$; & enfin en la divisant par $2a-z$, on aura $y = \frac{3az}{2a-z}$.

Or y ou E f est égal à $x - e$, ou B f $-$ B E. L'on aura donc l'équation $x - e = \frac{3az}{2a-z}$, dans laquelle mettant pour x sa valeur $\frac{3dr}{d-2r}$, on

aura $\frac{3dr}{d-2r}e$ ou $\frac{3dr-ed+2er}{d-2r} = \frac{3az}{2a-z}$. Et en multipliant chaque membre par $d-2r$, & par $2a-z$; l'on aura celle-cy. $6ard - 2aed + 4aer - 3drz - 2erz + edz = 3adz - 6arz$, dans laquelle changeant de côté les trois termes où se trouve l'inconnuë z, on aura $3adz + 3rdz - edz - 6arz + 2erz = 6ard - 2aed + 4are$; & par conséquent l'on aura l'inconnuë

I. $z = \frac{6ard-2aed+4are}{3ad+3rd-ed+2er-6ar} = EF.$

Si on néglige l'épaisseur du verre on effacera tous les termes où $e = o$ se trouve, & l'on aura,

II $z = \frac{2ard}{ad+rd-2ar}$.

Si la distance de l'objet est infinie, ou que les rayons qui tombent sur le verre, soient censez paralleles, comme lorsque les objets sont éloignez, en effaçant tous les termes où d ne se trouve point, la seconde valeur de z se réduira à celle-cy.

$$z = \frac{2ar}{a+r}$$; & si les deux convexitez sont égales, on aura $z = r$ Mais si la distance d n'est pas assez grande pour rendre paralleles les rayons, on aura $z = \frac{rd}{d-r}$ qui est la proposition que j'ai supposée dans l'article 21. du dernier éclaircissement.

Dans la figure & dans les raisonnemens qu'on a faits pour résoudre le problême, on a supposé que le verre étoit convexe des deux côtez; mais les formules ne laissent pas d'en donner la solution generale; en observant seulement d'y changer quelques signes & d'en retrancher quelques termes, ce que chaque cas particulier détermine.

Si on ſuppoſe, par exemple, que le verre ſoit concave du côté de l'objet & convexe de l'autre, & qu'on ſe veüille ſervir de la ſeconde valeur de z, il n'y a qu'à y changer le ſigne des termes ou ſe trouve r; parce que dans ce cas le rayon de la convexité B I K eſt négatif, ou pris dans un ſens contraire à celui ſur lequel on a fait les calculs qui ont donné la formule, & l'on aura $z = \frac{-2ard}{ad-rd+2ar}$ ou $\frac{2ard}{rd-ad-2ar}$

Mais ſi on retourne ce même verre, ce ſera le ſigne des termes où le rayon a ſe trouve, qu'il faudra changer dans la formule. Si enfin le verre eſt concave des deux côtez, il faudra changer les ſignes où les rayons r & a ſe trouvent ſeuls, & ne rien changer dans les termes où ils ſont tous deux; car le produit de $-r$ par $-a$, donne $+ar$. Ainſi on aura $z = \frac{2ard}{-ad-rd-2ar}$ Et cette valeur ſera toûjours négative, & le point de concours F du même côté que les rayons tombent ſur le verre.

Si l'on ſuppoſe que le verre ſoit plan du côté tourné vers l'objet, & convexe de l'autre : alors le rayon r devenant infini, il faudra retrancher comme nul, de la ſeconde valeur de z, le terme $a\,d$ où r ne ſe trouve point. Et par la même raiſon le terme $r\,d$, ſi on retourne le verre. On voit aſſez ce qu'il faut faire ſi le verre étoit plan d'un côté, & concave de l'autre.

Enfin ſi l'on ſuppoſe que les rayons tombent ſur le verre convergens, c'eſt à dire, en s'approchant les uns des autres, alors la diſtance A B (d) ſera négative, & le point A, où dans ce cas tendent les rayons, ſera du même côté que le point F. Ainſi en changeant dans la ſeconde valeur de z, ou dans celles des cas particuliers qu'on vient de marquer, le ſigne des termes où d ſe trouve, l'on aura la valeur qu'on cherche.

Il eſt clair que ſi z eſt donnée avec une des deux autres, ces équations feront connoître la troiſiéme en la dégageant des autres, comme on a déja fait.

On voit donc bien que les deux premieres formules ou valeurs de z, donnent

donnent la ſolution generale de tous les différens cas poſſibles du problême, en ſuppoſant que la réfraction de la lumiére, qui de l'air entre dans le verre, ſoit comme 3 à 2. Mais ſi l'on veut une formule dont la réfraction même ſoit indéterminée, comme m à n, en ſorte qu'on puiſſe prendre m & n pour tels nombres qu'on voudra ; il n'y a qu'à nommer les ſinus C N & c Q des angles de réfraction $\frac{n}{m}s$, au lieu de $\frac{2}{3}s$; & $\frac{m}{n}t$, au lieu $\frac{3}{2}t$ dans les proportions qu'on a faites pour réſoudre le problême : & en achevant le calcul on trouvera en mettant p pour $m-n$

$$\text{EF ou } z = \frac{mnard - npaed}{mpad + mprd - pped + nnare + npre - mnar}$$

ou en négligeant l'épaiſſeur e du verre

$$z = \frac{nard}{pad + prd - nar.}$$

Il eſt évident que ce ſeul problême réſolu generalement, contient pour ainſi dire, la ſcience entiere de la Dioptrique, qui conſiſte à déterminer la figure des verres, pour réünir, rendre paralleles, convergens, divergens, les rayons qui partent des objets; & en les faiſant paſſer par pluſieurs verres, augmenter ou diminuer leurs images comme on le ſouhaite. Car en regardant le point F, auquel eſt l'image de l'objet A, comme le point A lui-même, & mettant ſur le même axe un verre convexe au deſſous du point F, ou un verre concave au deſſus, en ſorte que le foyer du convexe & le foyer négatif du concave ſoient au même point F, les rayons ſortiront paralleles de ces ſeconds verres, ce qui eſt neceſſaire, afin que ceux qui ont bonne vûë voyent diſtinctement les objets. Mais parce que l'objet paroît renverſé, lorſque les rayons ont paſſé par les deux verres convexes; ſi on en met un troiſiéme convexe, les

rayons ſe réüniront ſur l'axe ; & regardant encore ce nouveau foyer comme le point A de l'objet, ſi on ajoûte un quatriéme de même convexité que le troiſiéme, en ſorte que ce point A ſoit au foyer de ces deux derniers verres, les rayons en ſortiront paralleles, & l'image de l'objet ſera redreſſée & de beaucoup augmentée.

Je n'entre point dans le détail de tout cecy, & je n'ai même donné que quelques corrollaires generaux qu'on peut tirer de la ſeconde formule, pour en faire de nouvelles, convenables à divers problêmes. Mon but n'a été que de faire ſentir la vérité de ce que j'ai dit vers la fin du cinquiéme Chapitre de la méthode de l'utilité de l'Algébre & de l'Analyſe. On peut voir un plus grand détail de corrollaires, tirez de la ſolution generale du problême qu'a donnée M. Guiſnée dans les Mémoires de l'Académie, de l'année 1704. où ce ſçavant Géometre ne ſe contente pas de le réſoudre ſeulement dans la ſuppoſition que les verres ſoient taillez par des plans ou des arcs de cercle, mais en gene-

ral par deux courbes quelconques de même ou de différente nature.

FIN.

Errata du quatrième volume.

Page 43. lig. 27. des idées *divines.*
p. 91. l. 12. je *puisse.*
p. 115, l. 8. & les aimer.
p. 116. l. 7. il fait.
p. 185. l. 1. continuelle *révulsion* dans les.
p. 204. l. 20. parle *pas* ici.
p. 331. l. 7. passent *en nous dans le même temps.*
p. 361. l. 20. & *conservent.*
p. 451. l. 1. *pour* être.
p. 457. l. 4. *elle* me.
p. 461. l. 7. ne sont *point.*
p. 478. en marge, mettez 4. part. art. 27.
p. 499. l. 4. Il faut d 3 D 3, le chifre 3 a glissé.
p. 500. l. 6. donc *les* planetes.
p. 506. l. 19. l'angle *r* C E.
p. 509. l. 3. ne puisse entrer dans l'air.
p. 514. l. 7. aussi *fort.*
p. 523. l. dern. totale, *qui cause le détour & qui n'est que l'excès de la force centrifuge des petits tourbillons qui sont dans l'air, sur ceux qui sont dans le verre; force qui.*
p. 577. l. 11. se *rassemblent.*
p. 578. l. 14. disent-ils, *les* rayons.
p. 581. l. 10. *contenus* dans.
p. 635. l. 8. *ôtez* le mot de quarré, *mettez*, est à la force ou à la vitesse.

CORRECTION.

Pour la Page 501. *ligne* 2.

COmme les tourbillons céleſtes ne ſont pas réellement compoſez de couches circulaires & concentriques, mais de couches Sphériques; il faut dans la page 501. ligne 2. changer: *Or afin que l'arc*, & les quatorze lignes qui ſuivent, en celles-ci.

Or afin que la couche Sphérique inférieure AB, ſoit en équilibre avec la Supérieure CD, ou porte également le poids de la compreſſion du tourbillon, il eſt néceſſaire par le principe general des mécaniques, que leurs forces centrifuges ſoient avec elles en raiſon réciproque. Ainſi la force centrifuge d'un point de la matiére éthérée, qui compoſe la couche inférieure AB, étant par la * démonſtration des forces centrifuges $\frac{vv}{d}$, celle de la couche entiere ſera $\frac{vvcc}{d}$. Et par la même raiſon, cel-

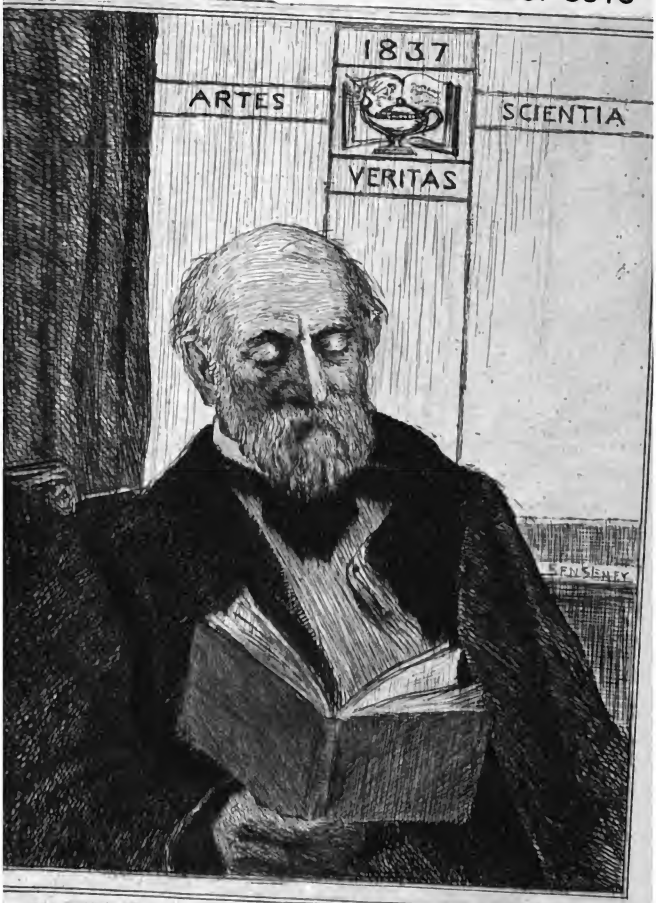
* Cette démonſtration eſt cy-deſſus pag. 632.

le de la couche ſupérieure ſera $\frac{XXCC}{D}$. Or ces deux forces devant être égales pour réſiſter également à la compreſſion du tourbillon, on aura l'équation $\frac{vvcc}{d} = \frac{XXCC}{D}$, ou $vvc = XXC$, à cauſe que $\frac{c}{d}$ eſt égal à $\frac{C}{D}$, ou enfin $vvd = XXD$. Et mettant dans cette derniere équation pour v & X leurs, *& le reſte.*

Il faut mettre auſſi dans les pages precédentes: *Couches Sphériques*, au lieu de *Circulaires.*

La démonſtration des tourbillons & de la compreſſion qui les cauſe, & dont je parle icy, eſt dans la page 149 du troiſiéme volume.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05987 5016



UNIVERSITY OF MICHIGAN
HENRY VIGNAUD
LIBRARY

A 3 9015 00390
University of Michigan